





COLLECTANEA FRIBURGENSIA

VERÖFFENTLICHUNGEN DER UNIVERSITÄT FREIBURG (SCHWEIZ)

Neue Folge. Fasc. II (11 der ganzen Reihe).

DER TOTEMISMUS

UND

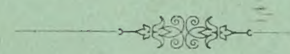
DIE RELIGION ISRAELS

EIN BEITRAG

ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT UND ZUR ERKLÄRUNG DES ALTEN TESTAMENTES

VON

FR. VINC. ZAPLETAL, O. P.



FREIBURG (SCHWEIZ)

KOMMISSIONSVERLAG DER UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG (B. VEITH)

1901

COLLECTANEA FRIBURGENSIA

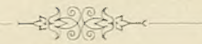
VERÖFFENTLICHUNGEN

DER

UNIVERSITÄT FREIBURG (SCHWEIZ)

NEUE FOLGE, FASC. II

(XI DER GANZEN REIHE)



FREIBURG (SCHWEIZ)
KOMMISSIONSVERLAG DER UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG (B. VEITH)

1901

DER TOTEMISMUS

UND

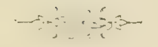
DIE RELIGION ISRAELS

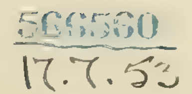
EIN BEITRAG

ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT UND ZUR ERKLÄRUNG
DES ALTEN TESTAMENTES

VON

FR. VINC. ZAPLETAL, O. P.





FREIBURG (SCHWEIZ)
KOMMISSIONSVERLAG DER UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG (B. VEITH)

—

1901


Freiburg (Schweiz). — Buchdruckerei des Werkes vom heiligen Paulus.

Mit Druckerlaubnis der Ordensobern

und des hochwürdigsten Bischofs von Lausanne und Genf.

VORWORT

Es kam früher, wenn auch nur sporadisch, vor, dass man nicht wenige Ideen, Gebräuche und Institutionen des Volkes Israel für entlehnt erklärte und sie als ursprüngliches Eigentum solcher Völker betrachtete, die von dem auserwählten Volke nicht bloss geographisch sehr entfernt waren, sondern auch im Denken und Leben mit ihm wenig Gemeinschaftliches hatten. Auf irgend eine äussere zufällige Ähnlichkeit baute man luftige Hypothesen, die heute als abgethan gelten und höchstens nur noch von einem Historiker der alttestamentlichen Exegese der Vollständigkeit halber erwähnt werden.

Es lag doch viel näher, das Augenmerk auf die Nachbarvölker der Israeliten zu richten, was besonders in der letzten Zeit in ganz hervorragender Weise geschehen ist. Die Verhältnisse gestalteten sich dazu auch viel günstiger als früher ; die betreffenden Länder konnten mit weniger Gefahren und Schwierigkeiten erforscht werden, und folglich wurden die Anschauungen, Sitten und Gebräuche der Bewohner, welche, wie ziemlich allgemein angenommen wird, Änderungen abhold waren, leichter und zugleich vollständiger erkannt. Neue, äusserst wertvolle Inschriften und Monumente wurden gefunden, die auf die schon früher bekannten besseres Licht warfen, und ausserdem gelangte man zur Ent-

zifferung der reichen Hieroglyphen- und Keilschriftliteratur. Da es Völker sind, die meistens eine dem Hebräischen ähnliche Sprache hatten und mit den Israeliten auf den verschiedensten Wegen in Berührung kamen, so suchte man bei ihnen und fand auffallende Ähnlichkeiten und interessante Parallelen, ja man wähnte schon beweisen zu können, dass das ganze Denken und Fühlen, Leben und Weben des Volkes Israel von ihnen stamme. Einige Schriftsteller giengen darin sicher zu weit, indem sie dem auserwählten Volke Güter absprachen, die sein ausschliessliches Eigentum waren, oder indem sie ihm und zugleich seinen Nachbaren Dinge zueigneten, die sie nie besessen haben. Meistens ist es bloss ein wissenschaftlicher Eifer, der solche Missgriffe verschuldet hat, weshalb die Zukunft sie mit Nachsicht und Milde beurteilen wird.

Ich glaube, dass zu diesen Missgriffen auch die jetzt vielfach vertretene Ansicht gehört, die Israeliten hätten dem Totemismus gehuldigt, und im Alten Testamente fänden sich davon ganz deutliche Spuren. Man folgt hierin hauptsächlich dem englischen Gelehrten W. R. Smith, der freilich auch mehrere Gegner fand, die jedoch nur mit einigen seiner Beweise sich näher zu beschäftigen Veranlassung fanden. Da bis jetzt keine vollständige und zusammenhängende Arbeit über diesen Gegenstand erschienen ist, so nehme ich an, dass ich durch die Herausgabe dieser Untersuchung, welche meinen Vorlesungen über alttestamentliche Fächer ihr Entstehen verdankt, keineswegs Eulen nach Athen trage.

Man wird vielleicht den Gang dieser Untersuchung ungleichförmig finden; es mussten eben manche, an sich ferner liegende Gegenstände berührt werden, die mit der Frage im Zusammenhang stehen. So oft sich jedoch dazu Gelegenheit bot, wurde wieder in die engere Bahn eingelenkt. Dass hauptsächlich die Ansichten des am 31. März 1894 verstorbenen W. R. Smith berücksichtigt wurden, war durch ein Gebot wissenschaftlicher Notwendigkeit

bedingt. Denn unter allen, die den Totemismus bei den Israeliten annehmen, hat keiner so viel Fleiss, Scharfsinn und Gelehrsamkeit darauf verwendet, keiner alles das, was zu gunsten dieser Hypothese gesagt werden konnte, so sorgsam zusammengestellt und geltend gemacht, wie er.

Ich wählte den Titel « Der Totemismus und die Religion Israels », obgleich ich daran dachte, dass er für zu eng gehalten werden könnte, indem auch die sociale Seite des Totemismus berücksichtigt werden musste und in dieser Untersuchung auch thatsächlich berührt wurde. Trotzdem behielt ich denselben bei, weil es sich bei dieser Frage im Grunde hauptsächlich um die altisraelitische Religion handelt.

In dieser Schrift wird der Totemismus bei den Israeliten ausführlicher behandelt, als es bis jetzt geschehen ist; aber man wird doch manches hinzufügen können, und ich habe nur den Wunsch, dass ich andere veranlasse, die Frage, soweit sie noch dunkel bleibt, vollständig aufzuhellen. Ich schmeichle mir keineswegs, dass meine Ausführungen allgemeinen Beifall finden werden; im Gegenteil, ich sehe voraus, dass sie vielfach auf lebhaften Widerspruch stossen werden. Es ist mir nicht unbekannt, dass viele meiner Auffassungen von den heute herrschenden abweichen, und andere mögen, wie es auch in den besten Werken vorkommt, unvollkommen sein und sich als unwahr erweisen; auch der klarste Gebirgsbach bringt Schutt mit. Wer jedoch weiss, wie vieles in der alttestamentlichen Wissenschaft noch unsicher ist; wer sich die Mühe gegeben, die verschiedenen Ansichten über manche scheinbar ganz selbstverständliche Dinge auf diesem Gebiet zusammenzustellen : der wird diese Zeilen, wenn nicht wohlwollend aufnehmen, doch wenigstens nicht zu hart beurteilen.

Ich kann es nicht unterlassen, meine Dankbarkeit gegen diejenigen auszusprechen, welche die gründlichsten Vorarbeiten für diese Untersuchung geliefert haben; es sind vor allem die

deutschen Gelehrten, Th. Nöldeke und J. Wellhausen, die im Dunkel der altarabischen Geschichte, auf die ich so oft zurückkommen musste, hell leuchtende Fackeln aufgesteckt haben.

Indem ich die Abhandlung der Öffentlichkeit übergebe, drängt es mich, auch den Verwaltungen der Universitätsbibliothek in Wien und der Staatsbibliothek in München meinen aufrichtigen Dank auszusprechen für die entgegenkommende und freundliche Art, mit der sie mir die Benützung ihrer Bücherschätze ermöglichten.

Zum Schlusse spreche ich meinem Kollegen, Herrn Professor Dr. Gustav Schnürer noch einmal ausdrücklich meinen wärmsten Dank aus dafür, dass er sich die Mühe genommen, die Druckbogen durchzulesen, wodurch manche Härte in der Ausdrucksweise beseitigt wurde.

Freiburg i. d. Schweiz, Januar 1901.

DER VERFASSER.

BERICHTIGUNGEN

Seite	36,	Zeile 7	von oben, lies :	אב כָּל statt אבָ כל
»	44	» 21	»	Dan, statt Dan.,
»	97	» 17	»	אביָה statt אביהָ
»	116	» 3	»	Smith statt Smiths
»	140	» 23	»	Boscawen statt Boxcawen

INHALTSVERZEICHNIS



I.

EINLEITUNG

Mit dem Worte Totemismus bezeichnet man eine bei wilden Völkern vorkommende Religionsform, bei der Stämme und Geschlechter sich von einem Tiere oder einer Pflanze oder auch irgend einem andern Gegenstand ableiten, dem sie göttliche Ehrfurcht erweisen, nach dem sie sich nennen und dessen natürliche Repräsentanten sie wie ihre Verwandten behandeln [1]. Das Tier, das Gewächs oder der andere materielle Gegenstand, dem man diese Verehrung erweist, heisst Totem [2].

[1] Vgl. W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, Freiburg i. Br. 1899, S. 87 (Autorisierte deutsche Übersetzung von R. Stübe, welche ich immer an Stelle des englischen Originals : « Lectures on the Religion of the Semites » anführe). R. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, Freiburg i. Br. 1899. S. 23. J. G. Frazer, The Origin of Totemism (The Fortnightly Review, April 1899, S. 654 f.) definiert den Totemismus viel vorsichtiger ; er wagt es nicht, das Verhältnis des Menschen zu seinem Totem genauer zu bestimmen : « A totem is a class of natural phenomena or material objects — most commonly a species of animals or plants — between which and himself the savage believes that a certain intimate relation exists. The exact nature of the relation is not easy to ascertain ; various explanations of it have been suggested, but none has as yet won general acceptance. Whatever it may be, it generally leaves the savage to abstain from killing or eating his totem, if his totem happens to be a species of animals or plants. Further, the group of persons who are knit to any particular totem by this mysterious tie commonly bear the name of the totem, believe themselves to be of one blood, and strictly refuse to sanction the marriage or cohabitation of members of the group with each other. »

[2] Über die Aussprache dieses Wortes schreibt J. G. Frazer, Totemism, Edinburgh 1887, S. 1 : « The name is derived from an Ojibway (Chippeway) word totem, the correct spelling of which is somewhat uncertain. It was first introduced into litera-

Am häufigsten sollen Tiere als Toteme vorkommen, seltener Gewächse, noch seltener unbelebte Gegenstände [1]. Bei den Eingeborenen von Central-Australien sollen jedoch die letzteren ziemlich häufig sein ; so finden sich bei ihnen als Toteme der Wind, die Sonne, der Abendstern, das Feuer, das Wasser und dergleichen mehr [2].

Die göttliche Verehrung kann dem Totem vom ganzen Stamm, beziehungsweise Clan, erwiesen werden oder nur von einem Geschlecht desselben, dem männlichen oder dem weiblichen, mit Ausschluss des anderen Geschlechtes ; es kann aber auch ein einziges Individuum des Clanes für sich einen eigenen Totem haben und ihn als solchen verehren [3].

Vom Fetisch unterscheidet sich der Totem dadurch, dass er nicht ein einzelnes Wesen ist, sondern immer eine ganze Klasse von Tieren oder Pflanzen oder sonstigen Gegenständen. So z. B. hält der Indianer,

[illegible] as appears, by J. Long, an Indian interpreter of last century, who spelt it [illegible] Voyages and Travels of an Indian Interpreter, p. 86, London 1791). The form toodaim is given by the Rev. Peter Jones, himself an Ojibway (History of the Ojibway Indians, London 1861, p. 138); dodaim by Warren (History of the Ojibways, in : Collections of the Minnesota Historical Society, vol. V, 1855, p. 34) and by Morgan (Ancient Society, p. 165); and ododam by Francis Assikinack, an Ottawa Indian (Academy, 27th Sept. 1884, p. 203). According to the abbé Thavenet (in J. A. Cuoq's : Lexique de la langue Algonquine, Montreal 1886, p. 312) the word is properly ote, in the sense of « family or tribe », possessive otem, and with the personal pronoun nind otem, « my tribe », kit otem « thy tribe. »

[1] W. R. Smith. Die Religion der Semiten, S. 88 f. (das Jahr und der Ort der Ausgabe der von mir citierten Werke wird nur dann angegeben, wenn das Werk das erste Mal angeführt wird) : « Die Vorstellung, dass ein dem menschlichen Leben analoges Leben alle Teile der Welt durchdringt, kann leicht auf unbeseelte wie beseelte Wesen ausgedehnt werden. Die statistisch feststellbaren Thatsachen des Totemismus zeigen, dass die Naturobjecte, mit denen sich die rohe Vorstellung am meisten beschäftigte, die verschiedenen Arten der Tiere waren. Mit ihnen steht der Mensch vorzugsweise in dauernden, freundlichen oder feindlichen Beziehungen. Sie sind im besonderen Masse der Mittelpunkt seiner abergläubischen Hoffnungen, Befürchtungen und Bräuche. »

[2] B. Spencer and F. J. Gillen, The Native Tribes of Central Australia, London 1899, S. 112 : « In fact there is scarcely an object, animate or inanimate, to be found in the country occupied by the natives which does not give its name to some totemic group of individuals. »

[3] Diese Einteilung findet sich bei J. G. Frazer, der die verschiedenen Erscheinungen des Totemismus zuerst systematisch behandelt hat ; vgl. dessen : Totemism, S. 2 : « Considered in relation to men, totems are of at least three kinds : — 1. the clan totem, common to a whole clan, and passing by inheritance from generation to generation ; 2. the sex totem, common either to all the males or to all the females of a tribe, to the exclusion in either case of the other sex ; 3. the individual totem, belonging to a single individual and not passing to his descendants. Other kinds of totems exist,... but they may perhaps be regarded as varieties of the clan totem. »

welcher den Bieber als seinen Totem ansieht, sich nach ihm benennt und ihn als seinen Schutzgeist betrachtet, alle Bieber für seine Verwandten und schützt alle, wie auch er glaubt, von allen geschützt zu werden [1].

Man hat im Totemismus zwei Seiten konstatiert : eine religiöse, die in der Hochhaltung des Totems durch den Menschen und in der gegenseitigen Verteidigung besteht, und eine sociale Seite, welche das Verhältnis des Menschen zu den andern Gliedern desselben Clanes und zu den Personen anderer Clane bestimmt [2]. Zur letzteren Seite gehört vornehmlich das sogenannte Matriarchat [3], d. h. die Gliederung der Stämme, Geschlechter und Familien nach mütterlicher statt nach väterlicher Seite. Entsprechend diesen beiden Seiten des Totemismus werden bei den totemistischen Clanen zwei Regeln beobachtet : man tötet und isst nicht seinen Totem, und der Mann heiratet nicht eine Frau, die demselben Totemclane angehört [4]. Ob diese beiden Seiten wesentlich zusammen-

[1] W. R. Smith, die Religion der Semiten, S. 88 : « Im Totemismus stehen die Menschen nicht zu individuellen Mächten der Natur, d. h. zu Göttern, in Beziehung, sondern zu bestimmten Klassen natürlicher Grössen. Es liegt ihnen die Anschauung zu Grunde, dass auch die Dinge der Natur, wie die Menschheit, in Gruppen oder Gemeinschaften gegliedert sind, die den durch Verwandtschaft bestimmten Gruppen der menschlichen Gemeinschaft entsprechen. »

[2] J. G. Frazer, Totemism, S. 3 : « Totemism is both a religious and a social system. In its religious aspect it consists of the relations of mutual respect and protection between a man and his totem ; in its social aspect it consists of the relations of the clansmen to each other and to men of other clans. In the later history of totemism these two sides, the religious and the social, tend to part company ; the social system sometimes survives the religious ; and, on the other hand, religion sometimes bears traces of totemism in countries where the social system based on totemism has disappeared. How in the origin of totemism these two sides were related to each other, it is, in our ignorance of that origin, impossible to say with certainty. But on the whole the evidence points strongly to the conclusion that the two sides were originally inseparable ; that, in other words, the farther we go back, the more we should find that the clansman regards himself and his totem as beings of the same species, and the less he distinguishes between conduct towards his totem and towards his fellow-clansmen. »

[3] Ich gebrauche nach dem Beispiele vieler anderer den, wie ich glaube, geläufigeren Ausdruck « Matriarchat », obwohl ich weiss, dass einige dafür « Mutterrecht » setzen und J. Wellhausen (G G N 1893, S. 474) das Wort « Metrarchie » vorschlägt.

[4] J. G. Frazer, The Fortnightly Review, April 1899, S. 655 : « Corresponding to these two sides of the system are two rough-and-ready tests or canons of Totemism : first, the rule that a man may not kill or eat his totem animal or plant ; and second, the rule that he may not marry or cohabit with a woman of the same totem. » Man behauptet jedoch, dass diese Regeln nicht immer beobachtet wurden und beruft sich dabei auf die Eingeborenen Australiens, welche erzählen, dass in früheren Zeiten der Clan von seinem Totem lebte, und die Personen desselben Clanes untereinander heirateten. Vgl. B. Spencer and F. J. Gillen, The Native Tribes of Central Australia, S. 202 ff., 419.

hangen und ursprünglich zusammenexistierten oder nicht, und welche in dem zweiten Falle die ältere ist, darüber lässt sich nichts Gewisses sagen [1].

Der Ursprung des Totemismus ist in tiefstes Dunkel gehüllt. Wir wollen hier die verschiedenen Meinungen darüber zusammenstellen, wobei wir selbstverständlich nicht alles, was im Zusammenhang damit gesagt wird, als wahr annehmen.

J. F. Mac Lennan, welcher zuerst auf die religiösen und socialen Erscheinungen des Totemismus aufmerksam gemacht hat [2], schlug eine Erklärung vor, ohne jedoch sie für ganz sicher zu halten. Er nimmt an, dass dem Totem eine ähnliche Verehrung zu teil wurde, wie den Seelen der Verstorbenen; und wenn jene Verehrung zärtlicher war, als die den Seelen der Abgeschiedenen gewidmete, so lag der Grund darin, dass man den Totem für mächtiger hielt und daher auch stärkere Hilfe von ihm erwartete. Der Totemismus wäre auf diese Weise eine Art Ahnenkultus [3].

J. Lubbock [4] und H. Spencer [5] suchen den Ursprung des Tote-

[1] J. G. Frazer, The Fortnightly Review, April 1899, S. 655: « Whether the two sides — the religious and the social — have always co-existed or are essentially independent, is a question which has been variously answered. Some writers — for example, Sir John Lubbock and Mr. Herbert Spencer — have held that Totemism began as a system of society only, and that the superstitious regard for the totem developed later, through a simple process of misunderstanding. Others, including J. F. Mac Lennan and Robertson Smith, were of opinion that the religious reverence for the totem is original, and must, at least, have preceded the introduction of Exogamy. »

[2] J. F. Mac Lennan, The Worship of Animals and Plants (The Fortnightly Review v. VI, 1869, S. 407 ff.; 562 ff.; v. VII, 1870, S. 194 ff.). Dess. Studies in Ancient History, London 1886.

[3] Dieselben Ansichten finden sich bei den Schriftstellern, die nach dem Vorbilde Mac Lennans sich hauptsächlich mit der socialen Seite des Totemismus beschäftigten; es sind: E. B. Tylor, Researches into the Early History of Mankind (3. Aufl. 1878) und: Primitive Culture, London 1871. Lewis Morgan, Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family (Smithsonian Contributions to Knowledge XVII, 1871) und Ancient Society, London 1877; Girard de Rialle, La Mythologie comparée, Paris 1878; L. Fison und A. W. Howitt, Kamilaroi and Kurnai, Melbourne 1880; A. Lang, Custom and Myth, London 1885 und: Myth, Ritual and Religion, London 1887. Grant Allen, The Evolution of the Idea of God, London 1897, beweist diesen Ursprung des Totemismus daraus, dass auf den Grabdenkmälern das Bild des Totems abgebildet wurde. Vgl. Revue philosophique de la France et de l'Etranger XLVIII (1899), S. 23.

[4] J. Lubbock, The Origin of Civilization and the Primit. Condition of Man 1870, S. 183 ff. In der deutschen Übersetzung von A. Passow, Die Entstehung der Civilisation, Jena 1875, S. 218.

[5] H. Spencer, The Origin of Animal Worship (Essays Scientific, Political and Speculative III, 1870, S. 99 ff.) und dess. The Principles of Sociology I, London 1876, S. 360.

mismus und besonders den Glauben, der Totem sei ein Ahn, aus der Namengebung zu erklären. Es kommt nämlich bei wilden Völkern sehr oft vor, dass man den Kindern und den Kriegern Namen giebt, die von Tieren, Pflanzen und anderen Gegenständen hergenommen sind. Lubbock ist der Meinung, dass die Familie, die sich nach einem Tiere nannte, sich um dasselbe bald auch mehr interessierte, dasselbe mehr als andere schätzte und schliesslich abergläubisch verehrte. Weil aber diese Verehrung dem Ahnenkultus nicht unähnlich war, vermengte man beide mit der Zeit, und die Folge davon war, dass man zwischen dem Clan und der Tierart, nach der er sich nannte, eine natürliche Verwandtschaft annahm. Nach H. Spencer gieng der von einem Tiere oder einer Pflanze genommene Name für gewöhnlich auf die Kinder nicht über, wohl aber geschah es in dem Falle, wenn der Vater, der z. B. « Wolf » hiess, grössere Macht und mehr als gewöhnliches Ansehen genoss. Da war es im eigensten Interesse der Kinder, den Namen nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, sondern ihn zu behalten. Weil aber das Gedächtnis der Wilden kurz ist, wusste man später nicht mehr ganz genau, ob der « Wolf » ein Mensch war oder ein wirklicher Wolf; man nahm oft an, er sei ein Tier gewesen und dieses wurde nun wie ein Ahn verehrt. Somit würde der Totemismus auf eine « Krankheit der Sprache » zurückgehen, weil man das Metaphorische vom Wirklichen nicht genau unterschied. Eine ähnliche Erklärung findet sich schon früher bei Grey [1], welcher erzählt, dass die Eingeborenen Australiens selbst berichten, die « Kobongs », wie die Toteme der Australier heissen, wären dadurch entstanden, dass man sich nach einem Tiere oder einer Pflanze nannte, die in der Gegend häufig vorkamen.

Nach F. Max Müller [2] ist der Totem nur eine der vielen Erscheinungsformen der Zeichensprache (Ideographie [3]) ; der Wilde bezeichnete seine Wohnung z. B. durch einen toten Raben, wie wir die Häuser mit Nummern versehen. Er führt auch einige Beispiele aus Brinton an [4], welche den Ursprung des Totemismus in ein ganz anderes Licht stellen. So glaubten einige vom Hunde abzustammen, weil dieses Tier ein

[1] G. Grey, Journals of two Expeditions of Discovery in North-West and Western Australia during the years 1837-39, London 1841, II, S. 228.

[2] F. Max Müller, Anthropologische Religion, deutsch von M. Winternitz, Leipzig 1894, S. 404, Anm. 1.

[3] Mit Anschluss an Ernst Curtius, über Wappengebrauch und Wappenstil im griechischen Alterthum (Berlin 1874).

[4] F. Max Müller, a. a. O., S. 406 ff.

Symbol der Wassergöttin war, von der man glaubte, dass sie die Urheberin alles Lebens sei. Andere leiteten sich vom Raben ab, weil der « Rabe » der Name des mächtigen Wolkenvogels war, der am Anfange aller Dinge die Elemente ergriff und die Welt aus dem Abgrunde des primitiven Oceans heraufbrachte u. s. w.

L. Marillier[1] ist der Ansicht, dass der Mensch auf zwei verschiedenen Wegen zum Totemismus gelangen konnte : indem er glaubte, dass die in dem Tiere oder in der Pflanze inkarnierte Seele die eines längst verstorbenen Ahnen sei[2], oder dadurch, dass nach dem Beispiele der Eltern auch die Kinder mit der Tier- oder Pflanzenart einen Bund schlossen, so dass dieser erblichen Charakter annahm. Die Folge davon war, dass der Clan glaubte, mit der Tierart nur eine einzige Gruppe zu bilden, und da der primitive Mensch sich dies nicht anders erklären konnte als auf Grund der natürlichen Verwandtschaft, wurden die Tiere und Pflanzen und was sonst noch als Totem vorkam, für die Nachkommen desselben Ahnen gehalten, von dem auch der Clan abstammte.

Diesen zweiten möglichen Weg, der auf Bundesschliessung zurückgeht, konnte man aus den verschiedenen, von Frazer gesammelten

[1] L. Marillier, La place du totémisme dans l'évolution religieuse (Revue de l'histoire des religions, XXXVI, Paris 1897, S. 220) : « C'est par une double voie que le sauvage peut être conduit à rattacher ses origines à des ancêtres animaux : d'une part, il peut être amené à penser que l'âme qui est incarnée dans l'animal ou la plante qu'il révère est celle d'un de ses parents mort depuis longtemps ; d'autre part, si l'alliance conclue entre son tamaniu ou son manitou et lui prend un caractère héréditaire, je veux dire si, à son imitation, ses enfants nouent avec des animaux de même espèce de pareilles relations d'amitié, l'idée se répandra peu à peu parmi les membres du clan qu'il existe des liens qui les unissent à ces animaux assez étroitement pour qu'ils ne forment avec eux qu'un seul groupe et comme les rapports sociaux sont tous, aux premières phases de l'évolution sociale que nous puissions atteindre, conçus sur le type des rapports de parenté, ils en arriveront à les regarder comme leurs parents et à s'expliquer cette parenté avec des êtres dont la nature, après tout, n'est pas dissemblable de la leur, par leur descendance d'une souche commune, par leur rattachement [illegible]

[2] Auch J. Lippert sieht darin einen ursprünglichen Ahnenkultus ; der Begriff des Totems entsteht nach ihm aus der Fetischvorstellung. « wenn gerade der Geist des Stammvaters einer Sippe ein bestimmtes Thier oder einen Gegenstand zum Fetisch gewählt und in Besitz genommen hat. Lebt dieser Ahnengeist in einem Raben fort, dann kann die ganze Sippe wohl sagen, ihr Stammvater sei der Rabe, sie stamme vom Raben ab. An dieser Anerkennung des Rabens erkennen sich die Verwandten ; er gilt äusserlich als ihr Wappenthier, empfängt Acte der Seelenpflege oder ist im äussersten Falle davor geschützt, von seinen Nachkommen genossen zu werden » (Die Religion der europäischen Culturvölker in ihrem geschichtlichen Ursprunge. Berlin 1881, S. 12. Vgl. auch : Der Seelencult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion, Berlin [illegible], S. 43 ff.

Ceremonien der Wilden erschliessen [1]. Eine von diesen Ceremonien ist der heilige Tanz, in dem der Tod und die Auferstehung des jungen Menschen dargestellt werden, um ihn zur Zeit seiner Mannbarkeit auf die verschiedenen ihm drohenden Gefahren aufmerksam zu machen. Dabei wird nach der Auffassung der Wilden die Seele aus dem jungen Menschen ausgezogen und in seinen Totem übertragen; der junge Mensch « stirbt » dabei oder fällt wenigstens in Ohnmacht. Nach seiner « Auferstehung » ist seine Seele nicht mehr in ihm, sondern im Totem; er hat dafür jene des Totems bekommen, und infolgedessen hat man volles Recht, ihn je nach seinem Totem einen Wolf, einen Bären u. s. w. zu nennen. Das Tier wird daher auch von dem Menschen geschützt und nicht getötet, weil er sonst sich selbst oder einen seiner Verwandten, die ihre Seele gewöhnlich in dieselbe Tierart legen, umbringen könnte. Neben seinem Totem kann der Mensch noch einen Gott haben, und gerade diesem werden gewöhnlich die blutigen Opfer dargebracht. Hiermit träte der einzelne mit seinem Totem in Verbindung nicht durch Geburt, sondern durch eine Art Weihe zur Zeit, wo der Jüngling Krieger und das Mädchen mannbar wird [2].

Auch W. R. Smith meint den Ursprung des Totemismus nicht sicher erklären zu können, sondern hält ihn vielmehr für ein Problem [3]. Er giebt jedoch mehrere Andeutungen, wie wir dasselbe lösen könnten. Er verweist darauf, dass die Natur der Tiere und anderer Wesen vom Menschen in seinem primitiven Zustande nur unvollkommen erkannt wird, weshalb ihnen die rohe Phantasie wunderbare Eigenschaften verleiht. « Ersichtlich ist, dass sich ihre Kräfte und Thätigkeiten von denen des Menschen unterscheiden; so nimmt man denn an, dass sie manches zu thun vermögen, was nicht in der Macht des Menschen steht. In der That werden ihnen Gaben beigelegt, die wir als übernatürliche bezeichnen müssen, und die mit den Thätigkeiten übereinstimmen, die vom Heidentum den Göttern zugeschrieben werden; sie werden z. B. mit der Thätigkeit, Vorzeichen und Orakel zu geben oder Krankheiten zu heilen u. dgl. ausgestattet [4]. » Um die Furcht vor bestimmten natürlichen Mächten

[1] J. G. Frazer, Totemism, S. 38 ff.; dess. The Golden Bough. A Study in Comparative Religion, London 1890, II, S. 343 ff.; vgl. dazu L. Marillier, a. a. O., S. 226 f.

[2] Vgl. dazu auch T. Waitz, Anthropologie der Naturvölker, VI. B. (Leipzig 1872), S. 788.

[3] W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 88.

[4] Ebd., S. 88.

abzulegen, hält sie der Mensch für seine Verwandten [1] und gelangt auf diese Weise zum Totemismus. Wie aber die Furcht vor den feindlichen Mächten gebrochen und die Umwandlung in freundliche und verwandte Mächte zuerst bewirkt wurde, vermag auch W. R. Smith nicht darzustellen; er kann nur sagen, « dass diese Umgestaltung vermittelst des Totemismus bereits in den primitivsten Gemeinschaften der Wilden vollzogen wurde und dass sich kein Zeugnis für eine Stufe in der menschlichen Gesellschaft findet, auf der nicht jede menschliche Gemeinschaft den Anspruch auf Verwandtschaft und Verbindung mit irgend einer Klasse oder Art von lebendigen Mächten der Natur erhob [2] ».

Jede Religion war nach der Ansicht W. R. Smiths ursprünglich nur die Religion eines Stammes oder eines Clanes [3]. Ein Gott wurde anfänglich nur von solchen verehrt, die desselben Blutes waren. Der Gott war notwendig ein Beschützer und Freund, und die Verehrung wurde ihm zu teil, weil er mit dem Clan verwandt war. Weil aber diese Eigenschaften dem Totem zukommen, so wurde er zum Gott erhoben, während die anderen Mächte blieben, was sie waren, nämlich feindliche Dämonen. Der Totemismus wäre also eine notwendige Phase in der Entwicklung der Religionen und hätte ihnen auch seinen Charakter aufgedrückt. « Wenn die Menschen von der Annahme ausgiengen, dass sie mit einer bestimmten Tierart gleichen Blutes seien, so musste jeder Fortschritt in der Art, wie sie über sich selbst dachten, auf ihre Vorstellungen von heiligen Tieren zurückwirken. Sobald sie ihren Gott als den Vorfahren ihres Stammes betrachteten, mussten sie ihn auch als den Vorfahren ihres Totemtieres ansehen; soweit wir sehen, stellten sie sich ihn dann in Gestalt eines Tieres vor. Der Gott zog dann auf seine Person die Verehrung, die allen Tieren der Totem-Art erwiesen zu werden pflegte, oder die Verehrung, die ihnen dargebracht wird, wird wenigstens von dem Kultus des Gottes abhängig gemacht. Der in Tiergestalt vorgestellte Gott wird endlich, da er als dämonisches Wesen viele menschliche Eigenschaften hat, in einen anthropomorphen Gott verwandelt, und seine Beziehungen zu den Tieren treten ganz zurück. » Die dämonischen Tiere dagegen bleiben, was sie sind, bis sie allmählich, infolge der Aufklärung, ihrer übernatürlichen Eigenschaften entkleidet werden [4].

[1] Ebd., S. 88.
[2] Ebd., S. 96.
[3] W. R. Smith unterscheidet [illegible] immer genau den Sinn dieser beiden Worte.
[4] Ebd., S. 99.

Noch weiter geht F. B. Jevons[1], der in vielem von W. R. Smith abhängig ist. Auch er ist der Ansicht, dass der Totemismus auf Bündnissen beruht, die der Mensch mit Tieren und anderen Wesen schloss, um sie zu Verwandten zu machen und dadurch die Furcht vor ihnen verlieren zu können. Dies bildet bei ihm jedoch nur einen kleinen Teil des Ganzen, in dem er seine Lehre wie in einem festen System zusammenbringen wollte, und worin ein Teil den andern halten soll. Wir können von seinem Gebäude bald Einsicht bekommen, da er es selbst in kurzen Zügen skizziert[2], bevor er daran geht, die einzelnen Teile auszuführen.

Der Wilde, so schreibt er, glaubt, dass alle Wesen, die leblosen nicht ausgenommen, belebt seien von einem Geiste, ähnlich dem seinigen, und begabt mit besonderer Personalität und eigenem Willen. Einige von diesen Wesen haben übernatürliche Macht, durch die sie dem Menschen nützen oder schaden können. Dass er mit ihnen in freundschaftliche Verhältnisse zu treten wünschte, war ganz natürlich, und dies schien ihm möglich, weil er schon mit ähnlichen Geistern, nämlich mit den Seelen der Abgeschiedenen verkehrte. Und weil ein Clan mit einem anderen durch Verbrüderung mittels des Blutes in freundschaftliche Beziehung treten konnte, so griff der Mensch zu diesem Mittel, um auch mit den nach seiner Meinung clanmässig eingerichteten Mächten verbrüdert zu werden.

In den meisten Fällen wurden auf diese Weise Tiere als Brüder und Beschützer gewählt ; der dadurch entstandene Bund oder besser die organische Einheit zwischen den Gliedern eines Clanes und einer Tierart, hatte dann Institutionen und Übungen zur Folge, die wir mit dem Namen « Totemismus » bezeichnen. Die Tiere wurden dadurch auch zu Göttern erhoben, so dass der Totemismus eigentlich die Religion hervorbrachte. Wir wissen nicht, warum der Mensch diese oder jene Tierart vorzog und ihr göttliche Verehrung gewährte ; aber es ist eine Thatsache und daraus erklärt sich der so weit verbreitete Tierkultus, die tierische oder halbtierische Form gewisser Götter, die Existenz heiliger Tiere, unreiner Tiere sowie auch die Zähmung gewisser Tierarten. Das blutige Opfer, der Altar, auf dem es dargebracht wird, das neben ihm aufgestellte Idol, das heilige Mahl, das alles stammt nach Jevons aus dem Totemismus. So entstand ein öffentlicher Kultus, an dem jeder Stammesangehörige teilzunehmen berechtigt war, nicht wegen seines persönlichen

[1] F. B. Jevons, An Introduction to the History of Religion, London 1896.
[2] S. 11-14.

Verdienstes, sondern weil er ein Glied des Stammes war, der sich mit der Totem-Tierart verbrüdert hatte.

Glaubte nun ein Individuum des Stammes, dass es vom Stammesgott nicht genügend geschützt werde, und trug es das Verlangen, sich von seiten der übernatürlichen Wesen kräftigere Hilfe zu verschaffen, so standen ihm zwei Wege offen: ein unerlaubter und ein erlaubter. Der Mensch konnte sich an eines der übernatürlichen Wesen wenden, welches noch mit keinem Stamm und mit keinem Menschen in Verbindung stand und infolgedessen auch kein Gott war. Der Stamm war gewöhnlich gegen dieses Vorgehen und fiel über das Individuum her, wenn man glaubte, dass sein Vorgehen dem Stamme den Fluch und Zorn des Stammesgottes zugezogen. Dieser Gott des Einzelnen, der gegen den Willen des Stammes gewählt wurde, ist nichts anderes als ein Fetisch.

Der den besonderen Schutz seines Stammesgottes suchende Mensch konnte sich aber auch durch den Priester unter einen speciellen Schutz des Stammesgottes stellen, und dieses Vorgehen war nicht unerlaubt.

In beiden Fällen wurde dasselbe Rituale benützt, welches auch vom Stamme beim Kultus des Stammesgottes angewendet wurde. Es diente sogar dem Ahnenkultus zum Vorbilde, denn dieser ist späteren Ursprungs, ebenso wie der Stamm und der Clan früher bestanden als die Familie [1].

Mit der Zeit kamen in der Stammesreligion Umwandlungen vor. Auch Bäume und andere Gewächse wurden zu Totemen gewählt, was den Anbau dieser Pflanzen veranlasste und zugleich zur Folge hatte, dass Cerealien und Wein die Stelle des Tieres im Opfer vertraten. Alles das führte die Nomaden zur besseren Erkenntnis der Tiere und Pflanzen, die man pflegen lernte, wodurch der Stamm allmählich zum sesshaften Leben übergieng und die Bildung von Städten und Staaten ermöglicht wurde. Diese Verschmelzung von Gemeinschaften, die ursprünglich voneinander getrennt waren, führte auch zur gänzlichen oder teilweisen Verschmelzung der Stammeskulte. Wiesen die Götter der geeinten Stämme Ähnlichkeiten auf, so wurde aus ihnen ein einziger Gott mit den Attributen der früheren; dies war der Synkretismus. Waren jedoch die Götter der verschiedenen Stämme sehr verschieden, so blieben sie getrennt und wurden in dem neuen Pantheon neben einander aufgestellt; daher kam der Polytheismus. In beiden Fällen musste sich der primitive Stammeskult ändern, und weil

[1] Der erste Verkehr mit den Seelen der Verstorbenen, welcher den Wilden auf den Gedanken brachte, dass er auch mit den übernatürlichen Mächten verkehren könne, war nach Jevons noch kein Ahnenkultus; s. ebd., S. 56.

ältere Ceremonien blieben, die nicht mehr recht verstanden wurden, so bedurften sie einer Erklärung; das sind die Mythen. Die Mythologie ist demgemäss nicht eine Erfindung der Priester, sondern wie die Priester selbst, ein Erzeugnis der Religion.

Die ursprüngliche und eigentliche Idee des Opfers ist die, dass der Gott (das Tier) geopfert wird und alle, die davon essen, an seinem Leben und seiner Heiligkeit teilnehmen. Diese Idee verschwand später aus dem öffentlichen Opfer, erhielt sich jedoch in den Privatopfern und in den Mysterien, wie in den eleusinischen. Im 6. Jahrhundert v. Chr. kam nämlich diese Idee von dem mystischen Opfer, worin das göttliche Opfertier geopfert und die Kommunion zwischen ihm und dessen Verehrern begründet wird, nach Griechenland.

Die Menschheit musste also in der uns bekannten Zeit drei Perioden durchgehen; die erste war der Animismus, aus dem sie zum Totemismus gelangte und von diesem kam sie entweder zum Polytheismus oder zum Monotheismus. Der Animismus, nach welchem jedes Wesen ein dem menschlichen ähnliches Leben hat, ist aber noch keine Religion, sondern nur die Wissenschaft des Wilden, und auch die Magie ist keine Religion, sondern nur eine Verwertung dieser Wissenschaft [1]. Im Animismus wird jedoch der erste Schritt zur Religion gethan, insofern der Mensch erkennt, dass einige von diesen Wesen mächtiger sind als er [2].

Neuerdings hat J. G. Frazer über den Ursprung und das Wesen des Totemismus eine neue Theorie aufgestellt [3], nach welcher der Totem ursprünglich die Hauptnahrung seines Clanes bildet, und dieser auf magische Weise für die Vermehrung des Totems sorgt. Der gelehrte Verfasser stützt sich dabei auf gewisse Ceremonien, die unter dem Namen « Intichiuma » von den Eingeborenen Australiens abgehalten werden und zwar gerade zur Zeit, wo die Totemtiere brüten und die Totempflanzen blühen [4]. Diese Ceremonien, welche bei den dortigen Wilden eine ganz

[1] Ebd., S. 27.

[2] Ebd., S. 41 : « But though no belief in the supernatural is necessarily implied in the view that all things which affect man possess life, still the two beliefs seem to have been universally combined in varying degrees. This combination is, I suggest, the first great step in or towards the evolution of religion. The second great step was that which settled the terms on which man was to live with the supernatural beings by whom he was surrounded. »

[3] J. G. Frazer, The Origin of Totemism (The Fortnightly Review 1899, April, S. 657 ff., May, S. 835 ff.).

[4] B. Spencer und F. J. Gillen, auf die sich Frazer beruft, schreiben darüber (The Native Tribes of Central Australia, S. 169 f.) : « The Intichiuma are closely associated with the breeding of the animals and the flowering of the plants with

hervorragende Stelle einnehmen, sollen die Vermehrung der Tiere und Pflanzen zum Zwecke haben. Um z. B. die Vermehrung der Strausskasuare zu erzielen, öffnen einige Männer des Clanes, welcher diese Tiere als Toteme verehrt, ihre Armadern und lassen das Blut so lange fliessen, bis es eine Fläche von ungefähr drei Quadratellen bedeckt. Ist das Blut trocken geworden, so werden darauf weisse, rote, gelbe und schwarze Figuren gezeichnet, die verschiedene Teile des Tieres darstellen sollen. Einige Männer benehmen sich dabei auch, wie wenn sie wirkliche Strausskasuare wären, indem sie die Bewegungen dieser Tiere nachahmen ; auf ihren Häuptern tragen sie heilige, bis vier Fuss hohe Stöcke, die mit Federn des genannten Tieres geschmückt sind und dessen langen Hals mit dem kleinen Kopf darstellen sollen.

Ähnliches geschieht auch für andere Tiere und für Pflanzen, ja selbst für leblose Dinge, wie z. B. um Regen zu verursachen. Jeder Clan beabsichtigt dabei die Vermehrung des Tieres oder der Pflanze, von denen er früher auch lebte, während jetzt die meisten von ihrem Totemtier nur kosten, das Übrige den anderen Clanen zur Nahrung überlassend. Ist der Totem ein gefährliches Wesen, so hat der betreffende Clan die Sorge dafür, dass die Menschen den drohenden Gefahren entgehen. Jede Gruppe überwacht auf diese Weise einen Teil der Wesen dieser grossen Welt und, um dies besser erreichen zu können, identifiziert sie sich soweit als möglich mit ihrem Totem. Das ganze Wesen des Totemismus hat daher mehr magischen als religiösen Charakter [1].

which each totem is respectively identified, and as the object of the ceremony is to increase the number of the totemic animal or plant, it is most naturally held at a [illegible] season. In Central Australia the seasons are limited, so far as the breeding of animals and the flowering of plants is concerned, to two — a dry one of uncertain and often of great length, and a rainy one of short duration and often of irregular occurrence. The latter is followed by an increase in animal life and an exuberance of plant growth which, almost suddenly, transforms what may have been a sterile waste into a land rich in various forms of animals, none of which have been seen for it may be many months before, and gay with the blossoms of endless flowering plants. In the case of many of the totems it is just when there is promise of the approach of a good season that it is customary to hold the ceremony. »

[1] Ebd., S. 657. Über den Unterschied zwischen Magie und Religion äussert er sich bei dieser Gelegenheit folgendermassen : « The distinction between religion and magic may be said to be that, while the former is an attempt to propitiate or conciliate the higher powers, the latter is an attempt to compel or coerce them. Thus, while religion assumes that the great controlling powers of the world are so far akin to man as to be liable, like him, to be moved by human prayers and entreaties, magic makes no such assumption. To the magician it is a matter of indifference whether the cosmic powers are conscious or unconscious, spiritual or material, for in either case he imagines that he can force them by his enchantments and spells to do his bidding. »

Der Ursprung des Totemismus enthält deshalb nach Frazer nichts Mystisches oder Metaphysisches, wohl aber etwas Grandioses der Philosophie der Barbaren [1]. Denn die ganze Natur wurde in Teile geschieden, die Menschen in Gruppen getrennt, und jeder Gruppe wurde ein Teil der Natur überlassen, damit sie ihn zum Wohle des Ganzen überwache. In diesem Schema hat die Religion keinen Platz, sondern der Mensch bleibt allein mit der Natur und bildet sich ein, sie nach seinem Gutdünken regieren zu können. Erst später, als er seinen Irrtum eingesehen, erinnerte er sich an Götter und bat sie, an seiner Stelle die Leitung der seine Kraft überragenden Mächte zu übernehmen.

Diese Erklärung entspräche nicht bloss den besonders in Australien stattfindenden Ceremonien, sondern auch der Tradition der dortigen Einwohner, die sonst unerklärt bliebe. Wir ersähen nun, warum der Australier sich mit seinem Totemtier identifiziere; er hofft, dass das Tier dadurch seinen Wunsch um so leichter erfüllen wird [2]. Da man der Ansicht war, dass, wer das Fleisch und Blut eines Tieres geniesst, dessen Eigenschaften sich aneigne und sich auf diese Weise mit ihm vollkommener identifiziere, so ass man in Australien in früheren Zeiten das Totemtier und auch jetzt noch essen sie manchmal davon, besonders bei gewissen Feierlichkeiten in der Überzeugung, dass sie die hochwichtige Ceremonie « Intichiuma » sonst nicht mit Erfolg abhalten würden. Und darin sieht Frazer Beispiele für das « Totemsacrament », welches W. R. Smith früher schon mit der « Intuition eines Genius » vermutete [3].

Warum man aber später das Essen des Totems aufgegeben hat, darüber weiss uns Frazer keinen sicheren Bescheid zu geben; er vermutet, es sei vielleicht geschehen zum Zwecke völliger Indentifizierung, weil der Mensch mit der Zeit gewahr wurde, dass Tiere und Pflanzen sich gewöhnlich nicht von ihrer Art ernähren. Man sah darin also eine Inkonsequenz, dass z. B. der Mensch des Kasuarclanes von Kasuaren lebte. Auch der Wunsch, sich die betreffende Tierart zu befreunden und sie anzulocken, mag das Seinige dazu beigetragen haben; das Tier wurde tabu [4].

[1] Ebb., S. 836.

[2] Ebd., S. 837.

[3] Ebd., S. 838. Nach Frazer wird dadurch also die Opfertheorie W. R. Smiths nur bestätigt und erhält nicht, wie J. Wellhausen (Deutsche Litteraturzeitung 1900, S. 1303) annimmt, einen bedenklichen Stoss.

[4] Tabu ist der Sprache der Südsee-Insulaner entnommen und bedeutet « streng verboten ». Der Polynesier bezeichnet damit alle Dinge, deren Gebrauch und Berührung

Auf das Essen seines Totemtieres verzichtete der Mensch weder aus Zwang noch aus Aufopferung für das allgemeine Wohl, sondern aus Übereinstimmung mit anderen Clanen, so dass jeder Clan, auf sein Totemtier zum Wohle der Gemeinschaft verzichtend, voraussah, dass er dafür viel mehr bekommen werde, nämlich die Toteme aller übrigen Clane, die ebenso handelten.

Aus diesem System erhellt auch, warum nach australischen Legenden der Mann sein Weib früher immer aus demselben Clane nahm, dem auch er angehörte, und warum dieser Brauch bei vielen Clanen noch immer besteht: er folgte darin den Tieren, bei denen die Exemplare einer Art sich untereinander begatten.

Neben der Identifizierung, durch welche der Mensch zum Tier wurde infolge des Genusses von dessen Fleisch und Blut, giebt es noch eine andere, nach der das Tier zum Menschen wird. Es geschieht dies mit Hilfe von magischen Instrumenten, die « Churinga » und « Nurtunja » heissen [1]. Das erste ist gewöhnlich eine Art Stock, aus Stein oder Holz geschnitzt und mit den Totem darstellenden Zeichnungen versehen. In Australien hat jeder, von der Geburt bis zum Tode, einen solchen Stock. Jede Gruppe versteckt diese Stöcke gemeinschaftlich in irgend einer Höhle, die mit Steinen so vorsichtig geschlossen wird, dass andere die Instrumente darin nicht vermuten. Der Verlust des Stockes wird für ein grosses Unglück gehalten. Früher glaubten die Australier darin ihren Geist zu bewahren, jetzt wird es nicht mehr geglaubt.

Die « Nurtunja » nimmt verschiedene Formen an, vertritt aber in den Ceremonien immer den Totem, beim Wildkatzenclan die Wildkatze, beim Sonnenclan die Sonne u. s. w. Wenn also erzählt wird, dass der Wildkatzenclan früher, bevor er auf die Jagd gieng, seine « Churinga » an die « Nurtunja » hieng, so können wir annehmen, dass er seinen Geist in sein Totemtier, die Wildkatze, legte. Das geschah nur für eine Zeit, so lange die Jagd dauerte; denn nachher wurden die beiden Instrumente wieder von einander getrennt. Diese Übertragung des Geistes hatte zum Zweck, die Tiere anzulocken; wurden diese getötet, so konnte der Jäger seinen Geist wieder zurückbekommen, indem er das Tier aufzehrte.

dem gewöhnlichen Menschen verboten ist. Tabu sind die Tempel, die Häuptlinge, für die Weiber die Speise der Männer, Tabu sind Leichen, Kranke, Besessene, Wöchnerinnen, neugeborene Kinder u. a. Vgl. J. G. Frazer, Encycl. Britannica XXIII., S. 15 ff. Art. « Taboo ». W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 112 ff. C. Grüneisen, Der Ahnencultus und die Urreligion Israels. Halle 1900, S. 94.

[1] Ebd., S. 841 ff.

Jagten sie eine andere Tierart, so wurden sie dadurch ebenfalls geschützt; denn so lange ihre Geister anderswo in Sicherheit waren, konnte ihnen keine grosse Gefahr drohen. Wenn daher ein Tier erlegt wurde, so wurde es zuerst vor die Gruppe gebracht, die es zum Totem hatte, und erst als sie davon ein wenig genossen, um ihr Leben wieder zurückzuerhalten, assen andere das Übrige. Im Totemtiere wurde also das Leben des Menschen bewahrt, wodurch es mit dem Menschen identifiziert wurde.

In dieser Erklärung wird uns zugleich auch darüber Aufschluss erteilt, warum einige Clane von mehreren Tierarten nicht assen: sie hatten mehrere Toteme, weil die Clane nicht zahlreich genug waren und daher mehrere Gebiete zu gleicher Zeit übernehmen mussten, um sie zu überwachen. Solche Clane soll es noch mehrere geben. Einflussreiche Personen konnten mitunter das ihrige zur Annahme dieser Einteilung beigetragen haben [1]. So Frazer.

Ich kann mich hier nicht darauf einlassen, diese verschiedenen Erklärungen über den Ursprung des Totemismus zu beurteilen [2]; es liegt dies ausserhalb des mir vorgesteckten Zieles. Ich wollte durch ihre Aufzählung nur zeigen, wie sehr man sich noch im Dunkeln befindet und wie wenig greifbar das ist, was man Totemismus nennt. Die Erklärung, welche Frazer giebt, scheint das grosse Rätsel noch am besten zu lösen. Meines Erachtens ist es jedoch nicht notwendig anzunehmen, dass der Totemismus bei allen Völkern, bei denen er sich finden soll, denselben Ursprung hatte; die einen konnten zu ihm auf diesem, die andern auf jenem Wege gelangen. Zu den schon geschilderten Wegen möchte ich noch einen hinzufügen, an den, meines Wissens, noch niemand gedacht hat, obgleich er auf anderen Gebieten vorgeschlagen worden ist. Ich halte ihn nicht für viel schlechter, als es einige von den soeben erwähnten sind; trotzdem würde ich mir aber nie die Mühe nehmen, ihn zu verteidigen.

Ich meine die Irrtümer der Einbildungskraft, besonders diejenigen, die in Träumen vorkommen. Man hat es ja versucht, daraus den Glauben an Geister zu erklären [3], und wir wissen, welche Rolle die Träume z. B. bei den alten Ägyptern spielten. Ein Pharao erhielt im Traum den Auf-

[1] Ebd., S. 852.

[2] Einige Schwierigkeiten gegen die früheren Erklärungen hat schon L. Marillier, a. a. O., S. 215 ff., 228 ff., 242 ff., 333 ff., hervorgehoben.

[3] Vgl. Ch. Letourneau, L'évolution mythologique (Revue mensuelle de l'École d'anthropologie, Paris 1891, S. 69): « Quant à la création mythologique des esprits, des ombres, elle constitue une erreur d'imagination dérivant surtout du rêve. »

trag, den Schutt von der grossen Sphynx wegzuschaffen, ein anderer, auszuziehen in den Krieg gegen die Völker des Meeres, ein dritter Ägypten zu erobern und andere wurden durch Träume zu anderen Dingen veranlasst [1]. Sollte vielleicht der eine oder der andere Clan auf ähnlichem Wege zum Totemismus gekommen sein?

Den Totemismus schreibt man den Indianern Nordamerikas und den Eingeborenen Australiens zu [2], man glaubt jedoch seine Spuren auch bei vielen andern Völkern zu entdecken, wie z. B. bei den Ägyptern [3].

[1] G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique I, Paris 1895, S. 266, Anm. 2: « Les textes nous font connaître entre autres le rêve où Thoutmosis IV, encore prince royal, reçut de Phrâ-Harmakhis l'ordre de déblayer le grand Sphinx, celui où Phtah défend à Mînéphtah de prendre part à la bataille contre les peuples de la mer, celui par lequel Tonouatamon, roi de Napata, se décide à entreprendre la conquête de l'Egypte. Nous connaissions déjà par Hérodote les songes de Sabacon (II, 139) et du grand prêtre Sethos (II, 141). »

[2] Vgl. J. Jacobs, Studies in Biblical Archæology, London 1894, S. 66. Damit geben wir selbst aber nicht zu, dass die Indianer oder Australier von Tieren abzustammen glauben. Brinton, einer der besten Kenner der Indianer, behauptet, dass diese Annahme über die Indianer auf Missverständnis beruhe. Er schreibt: « Obgleich voreilige Schriftsteller oft erklärt haben, dass die Indianerstämme in gerader Linie von verschiedenen wilden Tieren abzustammen behaupten, so wird sich dies wahrscheinlich ... bei genauerer Untersuchung als ein Irrtum herausstellen, der auf einem Missverständnis beruht, an dem die Sitte der Eingeborenen, die Figur und den Namen irgend eines Tieres als ihr Totem oder Clan-Abzeichen anzunehmen, schuld ist, oder wenigstens auf der Unkenntnis der belebten Symbole, welche mit so ausgesprochener Vorliebe von den Rothäuten benützt werden, um abstrakte Ideen auszudrücken. In manchen Fällen kamen ja ohne Zweifel die Eingeborenen selbst mit der Zeit dahin, das Symbol mit der Idee zu verwechseln durch jenen wohlbekannten Vorgang der Personifikation und der daraus sich ergebenden Verschlechterung, von dem wir in der Geschichte jeder Religion Beispiele finden, ich glaube aber nicht, dass man auch nur ein einziges Beispiel dafür finden könnte, dass ein Indianerstamm eine Tradition hatte, welche thatsächlich besagen würde, dass der Mensch durch einen natürlichen Prozess der Abstammung von einem tierischen Ahnen herkomme » (bei Max Müller, Anthropologische Religion, deutsch von M. Winternitz, Leipzig 1894, S. 407). Und bei den Eingeborenen von Central-Australien ist die Ansicht vorhanden, dass Kinder nicht anders entstehen als dadurch, dass die Geister der Vorfahren in die Frauen eingehen, so dass das Kind nur eine Reinkarnation der Geister wäre. Vgl. The Fortnightly Review, April 1899, S. 649.

[3] Dies nimmt J. G. Frazer, Totemism, S. 94 an; und ebenfalls A. H. Sayce, The Ancient Empires of the East, London 1883, S. 344. Vgl. auch P. G. Mahoudeau, L'origine de l'homme d'après les traditions de l'antiquité (in der Revue mensuelle de l'Ecole d'anthropologie Paris 1898, S. 234): « Tout ce qu'on peut relever comme trace de la croyance en des procréateurs animaux est que parmi les titres portés par le Pharaon figuraient les noms des animaux protecteurs considérés comme ancêtres des primitives tribus égyptiennes. Le souverain était reconnu pour être à la fois l'Épervier, le Taureau, le Vautour, le Serpent, etc. »

Dass die totemistische Theorie auf die Hebräer anzuwenden sei, daran hat zuerst Mac Lennan gedacht auf Grund der Tierbilder, die auf den israelitischen Fahnen gezeichnet waren [1], und W. R. Smith führte zuerst diese Theorie aus [2], in einem Aufsatze, in welchem er unter anderem behauptete, dass David zum Schlangenclane gehörte, und dass die hebräischen Speiseverbote aus dem Totemismus zu erklären seien, der noch zur Zeit Ezechiels im Tempelkultus vertreten war. In seinen späteren Arbeiten [3] suchte er der Theorie eine weitere und festere Grundlage zu geben.

Die Ansicht W. R. Smiths fand vielfach grossen Anklang. B. Stade verwertete diese neue Theorie gleich als « Indicienbeweis für das dereinstige Vorhandensein von Animismus, Fetischismus und Verehrung der Ahnenseelen [4] ». G. A. Wilken stellte die Beweise für das Matriarchat bei den Arabern zusammen [5], um dadurch die Theorie des englischen Gelehrten, welcher das frühere Vorhandensein des Totemismus bei allen Semiten behauptet, zu stützen. Er schreibt nämlich : « Hinsichtlich der Araber sucht der Autor (W. R. Smith) zu beweisen, dass sie (die Araber) ehemals den Totemismus gekannt haben müssen [6] ; » und etwas weiter : « Nach diesem Schriftsteller (W. R. Smith) waren also die arabischen Stämme ursprünglich Totemstämme, d. h. Stämme, welche das Tier oder den Gegenstand verehrten, dessen Namen sie führten. Es ist nun eine Eigentümlichkeit des Totemismus, dass der Totem sich in der weiblichen Linie fortpflanzt : das Kind folgt dem Totem der Mutter. Die Rothäute üben also das Mutterrecht aus. Robertson Smith sucht dies auch für die Araber zu beweisen. Wir sind somit ohne Zwang an den Punkt gekommen, dem wir in diesem Schriftchen eine specielle Betrachtung widmen wollen [7]. » J. Jacobs glaubt zwar nicht, dass der Totemismus in historischer Zeit bei den Israeliten noch lebendig war, aber Reste (« survivals »), Spuren dieses Glaubens aus der

[1] The Fortnightly Review, v. VII, 1870, S. 207.

[2] W. R. Smith, Animal Worship and Animal Tribes among the Ancient Arabs and in the Old Testament (Journal of Philology IX, 1880, S. 75-100). A. H. Sayce, The Religion of the Ancient Babylonians (Hibbert Lectures 1887), S. 279 ff., schreibt auch den Babyloniern den Totemismus zu.

[3] Es sind die Werke : Kinship and Marriage in Early Arabia, Cambridge 1885, und : Die Religion der Semiten.

[4] B. Stade, Geschichte des Volkes Israel, I. Bd. Berlin 1889, S. 407.

[5] G. A. Wilken, Das Matriarchat bei den alten Arabern, Leipzig 1884.

[6] Ebd., S. 4.

[7] Ebd., S. 7.

früheren Periode giebt er zu [1]. Selbst Männer wie Cheyne [2] und Sayce [3] stimmen bei, Mac Lennan freut sich selbstverständlich über diese aus semitischen Quellen [4] geschöpfte Bestätigung der von ihm zuerst aufgestellten Ansicht, und einem A. Lang ist die Sache schon ganz evident [5]. Auch Wildeboer behauptet, dass der Totemismus « in Israel eine grosse Rolle gespielt », und es sei möglich, « dass auch Tiere als Stammväter verehrt wurden [6] ».

Wir dürfen uns daher nicht verwundern, dass diese Ansicht sogar in ein Handbuch der biblischen Archäologie [7] Eingang gefunden. J. Benzinger äussert sich nämlich über den Totemismus bei den Israeliten wie folgt : « Sehr häufig waren Tiernamen, vgl. z. B. Lea, Rahel, Jona, Debora, Schual, Simeon, Kaleb, Oreb, Zeeb etc. Die Verwendung von Tiernamen findet sich bei allen Völkern, die von der Jagd und Viehzucht leben, namentlich bei den alten Arabern. In letzter Linie dürfte diese Sitte vielleicht auf Totemismus zurückgehen, d. h. auf die Ableitung der Stämme von Tieren und die Verehrung von solchen als Stammvätern [8]. » Und daher kam es, dass zwei Gelehrte, G. B. Gray [9] und G. Kerber [10], die uns die Bedeutung der hebräischen Eigennamen erschliessen wollen, in den Personen- und Familiennamen, welche von Tieren abgeleitet sind, Totemismus vermuten.

In den folgenden Zeilen will ich die bisher vorgebrachten Beweise für den israelitischen Totemismus näher ins Auge fassen und die Beweiskraft der einzelnen Argumente prüfen. Ich bin der Ansicht, dass alle bis

[1] J. Jacobs, Studies in Biblical Archæology, S. 94.

[2] T. K. Cheyne, The Prophecies of Isaiah I (London 1889, S. 991 : « The name (waters of Nimrim) contains a reference to the panther, and appears, like many other animal-names of persons and places, to be rightly viewed as a vestige of totemism. » Vgl. auch II, S. 123 f., 303.

[3] A. H. Sayce, The Ancient Empires of the East, S. 418.

[4] J. F. Mac Lennan. The Patriarchal Theory 1885, S. 229.

[5] A. Lang, Custom and Myth, S. 115, 261.

[6] G. Wildeboer, Jahvedienst und Volksreligion in Israel in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Freiburg i. Br. 1899, S. 27.

[7] J. Benzinger, Hebräische Archäologie, Freiburg i. Br. 1894.

[8] Ebd., S. 152.

[9] G. B. Gray, Studies in Hebrew Proper Names, London 1896, S. 101 ff.

[10] G. Kerber, Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen des Alten Testamentes, Freiburg i. Br. 1897. S. 71 : « Wenn wir uns nun die .... Thatsache vergegenwärtigen, dass eine Anzahl von Tieren göttliche Verehrung genossen und auch direkt als Götternamen vorkommen, so müssen wir annehmen, dass bei den Israeliten der ältesten Zeit eine der Verehrung des Heros Eponymus bei Griechen und Römern ganz entsprechende Verehrung des Totems stattfand. »

jetzt ins Feld gebrachten Zeugnisse andere als totemistische Erklärungen zulassen. Die Beweise für den Totemismus bei den Israeliten werde ich keineswegs schwächer erscheinen lassen, als sie sind, sondern füge im Gegenteil noch manches neue hinzu, woran selbst W. R. Smith nicht gedacht hat und was doch scheinbar seine Hypothese bekräftigt.

Der Gedankengang ist der folgende: Zuerst werden die Tiernamen behandelt werden, weil sie in der totemistischen Hypothese eine ganz bedeutende Rolle spielen; diese führen uns zur Naturverehrung, zu den Speiseverboten, dem Opfer, zur Tätowierung und zu den Tierbildern auf den Fahnen. Weil nach W. R. Smith die Geister gemäss semitischer Ansicht ursprünglich Tiere sind und aus den Geistern Götter wurden, denen man, wo sie früher hausten, Heiligtümer errichtete, so müssen wir auch den Ginnenglauben und den Ursprung der Heiligtümer behandeln. Schliesslich muss auch die sociale Seite des Totemismus berührt werden, insofern sie sich im Matriarchat kundgiebt, das bei den Israeliten vielfach auch von solchen Gelehrten angenommen wird, welche in Bezug auf den Totemismus W. R. Smith nicht folgen.

II.

DIE TIERNAMEN

Bei den totemistischen Völkern findet man, dass sie sich nach Tieren, Pflanzen und anderen Gegenständen, die sie als ihre Verwandten, bezw. Götter ansehen, benennen. Weil bei den Semiten, vornehmlich bei den Arabern und Israeliten, ebenfalls solche Namen vorkommen, so sieht man darin einen Beweis für ihren ursprünglichen Totemismus, weshalb wir diesen Namen unsere Aufmerksamkeit widmen müssen.

Bei den Arabern werden folgende Geschlechter und Stämme erwähnt, die von Tieren ihre Namen hatten [1]:

1. Vom Kamel: *Bakr* (junges männliches Kamel), *Banû Ġamal* (Kamelsöhne), *Banul ʿUšarâʾ* (Söhne der hochträchtigen Kamelstutte).

2. Vom Rind: *al Abqûr* (die Rinder), *Ṯawr* (Stier), *ʿJġl* (Kalb).

3. Vom Pferd: *B. Quraim b. Ṣâhila* (Söhne Hengstchens Sohnes der Wiehernden).

4. Vom Esel: *Ġaḥš* und *B. Ġiḥâš*.

5. Vom Schaf: *Ġaʿda* [2], *Qahd* [3] und *Qihâd*.

6. Von der Ziege: *ʿAnz* und vielleicht auch *ʿAnaza* (*ʿAnza*).

7. Vom Löwen: *B. Asad, Azd (Asd), B. Forhûd* (*Farâhîd*), *Labwân, Labʾ, Lait*.

[1] Über die Quellen, denen diese Namen entnommen sind, siehe W. R. Smith, Kinship and Marriage, S. 192 ff. und dazu Th. Nöldeke, Z D M G 1886, S. 157.

[2] جعد eigentlich = « kraus ». Daher die Bezeichnung einer Schafsorte als « kraushaarig ».

[3] So W. R. Smith; das Wort bedeutet jedoch eigentlich « rufus » und wird von mehreren Tierarten gebraucht.

8. Vom Bären : *Dubb.*

9. Vom Wolf : *Di'b. Sirḥân. Sîd. Aws.*

10. Vom Panther : *Namir.* (Dimin.) *Numair* und Plur. *Anmâr.*

11. Von der Hyäne : *Ḍubaj'a.*

12. Vom Luchs : *Fahd.*

13. Vom Fuchs : *Ṯa'lab. Ṯa'laba. Ṯu'âl. Ṯua'âla.*

14. Vom Hund : *B. Kalba* (Söhne der Hündin), *Kalb.* (Dimin.) *Kulaib.* (Plur.) *Kilâb* und *Aklub* [1].

15. Vom Steinbock : *Badan. Wa'lân. Wa'la.*

16. Von der Gazelle : *Ẓabjân.*

17. Von der Wildkuh : *Buhṯa* [2], *Farâqid* (junge Wildkuh), *B. Farqad* (Söhne des Kalbes).

18. Vom Affen : *Qird.*

19. Von einer Wieselart : *Duil.*

20. Von der Feldmaus : *'Aḏal.*

21. Vom Igel : *Qunfuḏ* und *Dârim* [3].

22. Vom Klippschliefer : *Wabr.*

23. Von einer Art Murmeltier : *Jarbû'.*

24. Von Schlangen : *Ḥanaš, B. A'fâ, Banul Arqam, Arâqim, al Arqam, B. Ḥajja.*

25. Von Eidechsen : *Ḍabba,* (Plur.) *aḍ Ḍibab, Ḍabb, Ḥisl, Ḥusail, Modibb.*

26. Vom Adler : *'Oqâb.*

27. Vom Strauss : *Na'âma.*

28. Von der Hühnerweihe : *Ḥida' (Ḥada').*

29. Vom Raben : *Ġurab.*

30. Von der Taube : *Ḥamâma.*

31. Von einer unbekannten Vogelart : *Hawzan, Hawâzin.*

32. Vom Fisch : *Quraiš.*

33. Von Heuschrecken : *Ġarâd, Ġundub (Ġundab).*

34. Vom Skorpion : *'Aqârib.*

35. Vom Skarabäus u. dgl. : *Ġu'al, Ġunda', Ḥorqûṣ.*

Aber auch bei anderen semitischen Völkern kommen sowohl als

[1] So W. R. Smith; Th. Nöldeke (Z D M G 1886, S. 164) bestreitet, *Aklub* sei eine Pluralform.

[2] Dagegen behauptet Th. Nöldeke (a. a. O., S. 157) بُهْتَة hänge mit [illegible] [illegible] zusammen.

[3] Nach Th. Nöldeke (a. a. O., S. 157), eher ein Hase, wenn es überhaupt ein Tier bezeichnet; ein Igel hiesse دارصة.

Personen- wie auch als Stammnamen Tierbezeichnungen vor. Bei den Sabäern z. B. כלבב, כלבת, נהכן, היד ; bei den Palmyrenern הילדה ; bei den Syrern *Bar Daiṣân* [1] ; bei den Phöniziern כלבא, כלבאלם, לבא, כפר, כפרא ; bei den Nabatäern כלב, כלבי, כלבא, כליבת, כליבו [2]. Bei den Seiriten verweist man auf אַיָּה (Raubvogel) Gen. 36, 24 ; אֲרָן (Gemse) Gen. 36, 28 ; דִּישָׁן (Gazelle) Gen. 36, 25 ; יַעְלָם (Steinbock) Gen. 36, 5 ; יעיש (Löwe) Gen. 36, 5 ; כְּרָן (Lamm) Gen. 36, 26 ; עַכְבּוֹר (Maus) Gen. 36, 38 ; עֲנָה (Schakal) Gen. 36, 2 ; צִבְעוֹן (Hyäne) Gen. 36, 20 ; שׁוֹבָל (Löwe) Gen. 36, 20 ; Bei den Madianiten חֹבָב (Schlange) Num. 10, 29 ; זאב (Wolf) Richt. 7, 25 ; עֵפֶר (Kalb) Gen. 25, 4 ; עֹרֵב (Rabe) Richt. 7, 25 ; צִפֹּרָה (Vogel) Ex. 2, 21. Bei den Moabiten : עֶגְלוֹן (Kalb) Richt. 3, 12 und צִפּוֹר (Vogel) Num. 22, 2, Bei den Ammoniten : נָחָשׁ (Schlange) 1 Sam. 11, 1 und 17, 27. Bei den Kananäern : חֲמוֹר (Esel) Gen. 33, 19 vgl. Richt. 9, 28 ; געל (Käfer) Richt. 9, 26 und פִּרְאָם (Wildesel) Jos. 10, 3.

Da man nun findet, dass bei den Semiten viele theophore Namen vorkommen, wie, infolge des Gestirndienstes, *Banû Šams* (Söhne der Sonne), *Šumais* (Sönnchen), *Hilâl* (Neumond) und andere mehr [3], so nimmt man an, dass auch den in den Namen vorkommenden Tieren göttliche Ehre erwiesen wurde.

Bevor wir zu den israelitischen von Tieren hergenommenen Personen- und Familiennamen übergehen, können wir zu den schon erwähnten einige Bemerkungen machen und uns vor allem mit der Frage beschäftigen, ob dergleichen Namen bei dem auserwählten Volke notwendig aus der altarabischen totemistischen Anschauungsweise, falls diese wirklich vorhanden gewesen, zu erklären seien. Denn mehr als einmal kann man der Meinung begegnen, dass das Arabische nicht bloss als die älteste semitische Sprache zu betrachten sei, beziehungsweise den anderen Sprachen gegenüber dieselbe Stelle einnehme, wie das Sanskrit dem Indogermanischen gegenüber, sondern man sucht ausserdem in Arabien auch die Ursitze der Semiten und betrachtet die dortigen religiösen und

[1] W. R. Smith, Kinship and Marriage, S. 220.

[2] Vgl. Z D M G 1863, S. 639.

[3] Als theophore Namen werden bei den Arabern unter anderen aufgezählt : *Badr* (Vollmond), *al Qamar* (der Mond), *Qumair* (Möndchen), *Zuhra* (Venus), *aṯ Ṯuraja*, (die Plejaden), *Ganm, Manâf, al Dâr, Hubal, Isâf, Nâila, al Ġadd, Qais, ʿUtarid*, die in griechischer Form überlieferten : Αζιζος, Αυμος, Ιεγουθος, Χαυχαβος, und besonders die mit عبد zusammengesetzten Namen. Vgl. die vollständigste Liste dieser Namen bei J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, Berlin 1897, S. 2 ff.

socialen Verhältnisse mehr oder weniger als die ursprünglichen Verhältnisse aller semitischen Völker.

In Bezug auf die Sprache ist jedoch wohl zu beachten, was der berühmte Th. Nöldeke darüber schreibt [1]: « Allerdings hat das Arabische sehr vieles treuer bewahrt als die Schwestersprachen; so fast die ganze ursprüngliche Konsonantenfülle, die kurzen Vokale in offenen Silben, namentlich im Innern der Wörter, viele grammatische Unterscheidungen, die in den andern Sprachen mehr oder weniger verkümmert sind. Aber auf der andern Seite hat das Arabische wieder eine grosse Anzahl von Bildungen nach einfachen Analogien durchgeführt, welche eben wegen ihrer grossen Einfachheit auf den ersten Blick wie ursprünglich aussehen, aber doch nur Modifikationen des Ursprünglichen sind, denen in den anderen Sprachen vielleicht andere Modifikationen gegenüber stehen. In allem Reichtum des Arabischen zeigt sich überhaupt eine gewisse Einförmigkeit, die kaum von Anfang an dagewesen ist. In manchen Stücken ist nicht bloss das Hebräische, sondern selbst das Aramäische altertümlicher als das Arabische. Das würde sich wohl noch viel mehr zeigen, wenn wir das Hebräische vollständiger und in seiner ursprünglichen Vokalaussprache kennten und wenn wir wüssten, wie das Aramäische etwa um 1200 v. Chr. ausgesprochen wurde. Es ist immer wieder zu betonen, dass uns das Arabische viel vollständiger und genauer bekannt ist als seine alten Schwestersprachen. »

Etwas unsicher ist die von Sprenger, Schrader, Sayce, de Goeje verteidigte [2] und nachher von vielen andern angenommene Ansicht [3], die Ursitze der Semiten, die Israeliten nicht ausgenommen, seien in Arabien zu suchen. Manches begünstigt zwar diese Hypothese, besonders der Umstand, dass man öfters beobachten konnte, wie einige Stämme Arabien verlassen und sich in andern Ländern angesiedelt haben. Dies ist nicht bloss seit der Einführung des Islams geschehen, sondern auch früher. So fanden die Araber in den Kriegen, welche sie im Zeichen des Islams führten, im nördlichen Syrien, wie bei Qinnesrin, Haleb, Mambig,

[1] Th. Nöldeke, Die semitischen Sprachen, Leipzig 1899, S. 5 f.

[2] A. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammad I, Berlin 1861, S. 241 ff. Dess., Die alte Geographie Arabiens, Bern 1875, S. 293 ff. E. Schrader in Z D M G 1873, S. 397 ff. A. H. Sayce, Assyrian Grammar, London 1872, S. 13. I. De Goeje, Het Vaderland der Semietische Volken, 1882.

[3] Z. B. H. Winckler, Altorientalische Forschungen I, Leipzig 1893, S. 38. Dess., Die Völker Vorderasiens, Leipzig 1899, S. 10 ff. W. St. Chad Boscawen, The Bible and the Monuments, London 1895, S. 19 ff. R. Smend, Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte, Freiburg i. B. 1899, S. 19.

Balis und anderswo, mehrere arabische Stämme, die schon vorher ihre Heimat in Arabien mit der neuen vertauscht hatten [1]. Aber mit Bestimmtheit können wir es doch nur von dieser Zeit sagen, nicht von der ältesten [2]. Man überschätzt öfters auch die Volksvermehrung im Innern Arabiens, weil man ausser acht lässt, dass in vielen ärmeren Gebieten die Sterblichkeit der Kinder sehr gross und die durchschnittliche Lebensdauer kurz ist [3]. Aber auch dort, wo die Natur dem Menschenleben günstiger ist, wurde durch die ewigen Fehden der arabischen Stämme und durch die später zu besprechende Tötung der neugeborenen Mädchen dafür gesorgt, dass die Volkszahl nicht zu sehr zunahm.

Weniger fällt ins Gewicht der Umstand, dass die arabische Sprache dem Ursemitischen am nächsten ist, und dass die Araber den semitischen Charakter am reinsten zeigen. Wenn auch das soeben Gesagte über das Alter des Arabischen und sein Verhältnis zu den übrigen semitischen Sprachen nicht stichhaltig wäre, so bewiese dies nichts für die Ursitze der Semiten ; denn wie Th. Nöldeke sehr gut bemerkt : « Die Litauer haben die altertümlichste aller lebenden indoeuropäischen Sprachen, und diese stammen doch sicher nicht aus Litauen. Im südlichen Sardinien spricht man ein viel altertümlicheres Romanisch als in Rom, und die Sprache der heutigen Isländer, die erst in historischer Zeit auf ihre Insel gekommen sind, ist ursprünglicher als alle andern lebenden germanischen Dialekte. Selbst das ist fraglich, ob die übliche Annahme wirklich richtig ist, dass die altertümlichsten der heutigen arabischen Dialekte gerade in Arabien gesprochen werden. » Und inbetreff des arabischen Charakters kann man leicht antworten, dass die Araber wegen der sehr einförmigen Natur den semitischen Charakter am einseitigsten ausgeprägt haben [4].

[1] J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten. Sechstes Heft. Berlin 1899, S. 67.

[2] H. Winckler, Die Völker Vorderasiens, nimmt folgende Wanderungen aus Arabien an : die « babylonisch-semitische », die ungefähr in die Zeit von 3500-2500 fallen soll (S. 15), die « kanaanäische » von 2500-1500 (S. 12), die « aramäische » vor 1500 (S. 11), wozu als letzte die « im Zeichen des Islam » kommt (S. 10 f.).

[3] Vgl. die Mitteilung Th. Nöldekes in Z D M G 1886 S. 158, Anm. 1 : « Der verstorbene Huber, der für solche Beobachtungen besonders geschickt zu sein schien, äusserte mir einmal, dass sich nach seiner Ansicht die Volkszahl im Neǧd gar nicht vermehre ; bei dem kärglichen Leben sei die Sterblichkeit der Kinder sehr gross und die durchschnittliche Lebensdauer kurz. Natürlich braucht das nicht für die Bewohner etwas mehr gesegneter Striche zu gelten. Schon in der syrischen Wüste sind die Lebensbedingungen, wie es scheint, bedeutend günstiger als im grössten Teil des eigentlichen Arabiens. Eine Ausnahmestellung nahmen ferner besonders die wohl situierten Qoraiš ein. »

[4] Th. Nöldeke, Die semitischen Sprachen, S. 13

Wenn wir dies alles im Auge behalten, so begreifen wir, warum in der Frage über die Ursitze der Semiten unter den Gelehrten keine Einheit herrscht, sondern auch Gelehrte ersten Ranges dieselben noch immer ausserhalb Arabiens suchen. A. v. Kremer sucht sie bei den Quellen des Oxus und Jaxartes [1]; Guidi verweist auf den unteren Euphrat [2], und ebenso sucht Hommel die Ursitze der Semiten in Mesopotamien [3], während Nöldeke an Afrika denkt [4]. Am besten ist es jedoch, mit demselben Nöldeke zu sagen: « Einstweilen lässt sich über die Ursitze der Semiten, resp. ihrer Sprache noch nichts einigermassen Sicheres aussagen [5]. » Und infolgedessen sollten wir nicht gleich die Verhältnisse und Institutionen anderer semitischen Völker, auch nicht die der Israeliten, aus den arabischen ableiten [6]. Wir werden dabei um so vorsichtiger vorgehen, wenn wir noch bedenken, dass ähnliche Erscheinungen bei verschiedenen Völkern nicht immer aus derselben Wurzel herausgewachsen sind.

Diese kleine Digression hatte nur den Zweck zu zeigen, dass, wenn auch die Tiernamen der Araber auf Totemismus beruhen sollten, ähnliche Namen bei den Israeliten noch nicht notwendig den Totemismus voraussetzen. Indessen zwingt uns nichts, diese arabischen Namen totemistisch zu erklären; man kann von ihnen vielmehr andere Erklärungen geben, die der Anschauungsweise der Araber entsprechen und doch mit dem Totemismus nichts zu thun haben.

Vor allem ist zu bemerken, dass bei weitem nicht die grössere Mehrzahl der arabischen Stämme und Geschlechter nach Tieren benannt ist, wie man aus der Darstellung W. R. Smiths zu schliessen geneigt wäre. « Von den grossen Stämmen heissen nur wenige nach Tieren und dass

[1] Ausland 1875, S. 4 ff.

[2] Ign. Guidi, Della sede primitiva dei popoli semitici (Acten der Academia reale dei Lincei, Rom 1879).

[3] Fr. Hommel, Die Namen der Säugethiere bei den südsemitischen Völkern, Leipzig 1879, S. 406 ff. Dess., Die semitischen Völker und Sprachen, Leipzig 1883, S. 63.

[4] Th. Nöldeke, Die semitischen Sprachen, S. 11.

[5] Ebd., S. 14.

[6] Beachtung verdient auch, was H. Guthe (Geschichte des Volkes Israel, Freiburg i. B. 1899, S. 11) schreibt: « Es muss die Vorstellung abgewiesen werden, als ob Familien- und Geschlechtsverfassung in der Wüste eigentlich zu Hause, und von dort in das Kulturleben der Menschheit übergegangen wären, dass demnach auch die entsprechenden Religionsformen in der Wüste ihre eigentliche, reine Heimath hätten. So wenig die Wüste die Heimath des Menschengeschlechts ist, ebensowenig sind auch irgend welche Formen des gemeinsamen menschlichen Lebens dort zu Haus. Was wir davon in der Wüste finden, sind nur Verkümmerungen, eingeschrumpfte Reste davon was sich in den angrenzenden Kulturländern ausgebildet hat. »

von zwei oder mehreren eng verbundenen Stämmen oder Geschlechtern oft das eine einen Tiernamen führt, das andre einen völlig andersartigen, spricht nicht dafür, dass hier die Nachwirkung des religiös-socialen Systems des Totemismus zu finden sei [1]. » Die Annahme solcher Nachwirkung wird noch unwahrscheinlicher, wenn wir dazu folgende fünf Umstände berücksichtigen :

Erstens giebt es unter den von W. R. Smith angeführten Namen einige, deren Bedeutung nicht feststeht, wie z. B. *Buhta*, *Asd*, *Azd*, und andere, die, obwohl sie auch Tiernamen sind, der Mensch unabhängig vom Tiere führen kann, wie *Ġaʿda*, das eigentlich die Bedeutung von « kraus » hat, und daher dem Menschen und auch einem ganzen Geschlechte zukommen kann ohne jede Beziehung auf die kraushaarige Schafsorte. Solche Namen mag es unter den aufgezählten mehrere geben.

Zweitens konnten viele von diesen Stamm- und Geschlechtsnamen ursprünglich Individualnamen sein. Sie bezeichneten Individuen, von denen diese Stämme und Geschlechter abstammten oder denen sie als Führern folgten. Man sträubt sich zwar heutzutage zuzugeben, dass irgend ein Volk seinen Urvater kenne, von dem es abstamme, aber dass arabische Stämme und Geschlechter oft wirklich von dem Manne abstammen, dessen Kinder sie sich nennen, das giebt man zu und zwar mit Recht. Es ist dies jedenfalls nichts Unmögliches. So nimmt Th. Nöldeke an, « dass Omaija, der Ahn der Banû Omaija, dass Hâšim, Machzûm und andere Stammväter qoraischitischer Geschlechter und dass Badr, der Vater der uns näher bekannten Ḥamal b. Badr und Ḥudhaifa b. Badr, nach dem die um 70 d. H. ziemlich zahlreichen Banû Badr bei den Fazâra heissen, historische Personen sind [2] ».

Daneben gab es einige Namen, die von den Führern der Stämme genommen wurden ; man hat wenigstens einige Beispiele bei den Berber-Stämmen und bei den heutigen Beduinen. Einige Berber-Stämme haben ihren Namen nach ihrem Heiligen umgeändert, wie die *Mechâlîf* nach *Sîdî Machluf*, die *Duâwida* nach *Sîdî Dâûd*, die *Ulâd ʿAntar* nach *ʿAntar* [3]. Zwei ʿAneze-Stämme, *Wuld ʿAlî* und *Ruwala* heissen auch *Benî Zmêr* und *Beni Šaʿlân* nach ihren Oberschêchen *Muḥammad*

[1] Th. Nöldeke, Z D M G 1886, S. 157.

[2] Ebd., S. 158.

[3] R. Basset, Notes de lexicographie berbère, Paris 1883-88, S. 5. Th. Nöldeke, Z D M G 1886, S. 159.

b. Dûḥî b. Zmêr und *Fêṣal b. Nâif b. Šaʿlân* [1]. Und im 4. Jahrhundert d. H. leben in Ḥiǵâz zwei Stämme, von denen der eine sich für die Abkömmlinge von ʿAlîs Bruder *Ǵaʿfar*, der andere von ʿAlîs Sohn *Ḥasan* hält, was daraus erklärt wird, dass die beiden schon früher bestehenden Stämme sich aus der berühmten Familie ihre Führer genommen und nach ihnen auch den Namen geändert haben [2].

Ebenso konnten auch die Tiernamen, soweit sie wirklich solche sind, ursprünglich nur Individuen bezeichnen und erst nachher auf ganze Stämme und Geschlechter übergehen. Das wird vor allem von solchen gelten, die wirklich als Individualnamen vorkommen, wie *Asad*, den als Ἄσαδος Individuen führten [3], *Lait*, *Qahd*, *Ḥorqûṣ* [4].

Ein Individuum aber konnte solche Namen bekommen, ohne dass die Namengeber dem Totemismus gehuldigt hätten. Wie bei den Deutschen die von körperlichen Eigenschaften hergenommenen Namen: *Kraus*, *Weiss*, *Schwarz*, *Rote*, *Fuchs*, *Lange*, *Kurz* und dergleichen viele andere als Familiennamen vorkommen, ebenso finden wir bei den alten Arabern ähnliche Benennungen, wie z. B. *Banul ʾAbǵar* (Söhne des Grossnabligen), *Banû Fuqaim* (Söhne des mit vorstehenden Oberzähnen), *Banû Šuḥaiṣ* (Söhne des Knirpses) u. s. w [5]. Und von hier war nur ein Schritt zu den Tiernamen. Manches Kind hatte den Namen *Qird* (Affe) bekommen, wegen possierlichen Nachäffens, und er ist ihm geblieben, ebenso wie anderen wegen des an ihnen wahrgenommenen Schmutzes Namen wie *Ǵuʿal*, *Ǵuʿail* (Mistkäfer), *Ḥorqûṣ*, *Ḥalama*, *Qurâd* (Zecke) zu teil geworden sind. Andere wurden nach reissenden Tieren « Löwe », « Wolf », « Hyäne », « Adler » genannt, um dem Wunsche Ausdruck zu geben, dass sie sich gegen ihre Feinde so stark erweisen, wie diese Raubtiere, oder sie hiessen « Steinbock », « Gazelle », womit man ihnen die Schnelligkeit dieser Tiere wünschte [6]. Wir begreifen unschwer,

[1] J. G. Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen nebst einem Anhange über die sabäischen Denkmäler in Ostsyrien, Berlin 1860, S. 139 ff. Th. Nöldeke, Z D M G 1886, S. 159.

[2] Th. Nöldeke, l. c.

[3] In einer ägyptischen Liste aus dem 2. Jahrh. v. Chr. (Rev. archéol. 1870 févr., S. 109 ff.) und Ph. Le Bas et W. H. Waddington, Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure, Paris 1847-70, n. 2065.

[4] Th. Nöldeke, Z D M G 1886, S. 160.

[5] Ebd., S. 158.

[6] Vgl. Th. Nöldeke, a. a. O., S. 160. J. Wellhausen, Reste arab. Heidentums, S. 200: « Die alten Araber nannten ihre Knaben mit Vorliebe nach widerwärtigen Tieren und nach stachligen bitteren Pflanzen. Dadurch sollte bewirkt werden, dass sich niemand an ihnen vergriff. Die Sklaven dagegen trugen schöne Namen, zum Nutzen

dass die im Freien lebenden Araber ihre Kinder nach Tieren, Pflanzen und Steinen benannten, besonders da wir wahrnehmen, dass dies bei ihnen und bei den Abessiniern noch heute geschieht.

Drittens ist zu erwähnen, dass einige dieser Benennungen Ortsnamen sind, und der Stamm den Namen direkt von seinem Wohnorte bekommen und nur indirekt vom Tiere. Dass solche Benennungen stattfanden, sehen wir nicht bloss heute z. B. an dem Kollektivnamen der die südliche Hälfte der sinaitischen Halbinsel bewohnenden Beduinen, die, weil sie in dem Gebirgsteil leben, *Ṭawâra* heissen, und an dem Stamm *as Sirḥân*, der nach dem *Wâdî Sirḥân* benannt ist und daher nicht einfach « Wolf » heisst [1]; dasselbe geschah auch früher schon [2]. Hieher mag der von W. R. Smith angeführte Stammname *Moḍibb* gehören, der eigentlich « Eidechsenort » bedeutet, und der syrische Name *Bar Daiṣân*, dem W. R. Smith [3] die Bedeutung « Sohn eines Ibex » giebt. Der Ibex heisst übrigens *daiṣâ*, nicht *daiṣân*, dagegen heisst der Fluss von Edessa *Daiṣân* (Σκιστός), so dass *Bar Daiṣân* « Sohn des Flusses Daiṣân » bedeutet [4]. So mögen unter den arabischen von Tieren abgeleiteten Stammnamen noch manche andere dieser Art sein.

Viertens kommen darunter Namen von Tieren vor, die erst ziemlich spät in Arabien eingeführt wurden zur Zeit, in welcher man dort das Verständnis für den Totemismus nicht mehr annimmt. Hieher gehört

ihrer Herrn. Die Fähigkeit zu nützen kommt den anderen zu gut, die Fähigkeit zu schaden einem selber. Der schöne Name lockt an, der abschreckende feit den Träger und ist ihm ein Panzer; man will lieber dornig sein, als von den Ziegen gefressen werden. » Vgl. auch W. Nowack, Die Entstehung der israelitischen Religion, Strassburg 1895, S. 9 f. M. Grunwald, Die Eigennamen des Alt. Test. in ihrer Bedeutung für die Kenntnis des hebräischen Volksglaubens, Breslau 1895, S. 23. 50. G. Kerber, Die religionsgesch. Bedeutung der hebr. Eigennamen, S. 71 giebt dies nur für spätere Zeiten zu: « In historischer Zeit war jedenfalls das Bewusstsein davon (d. h. von dem totemistischen Ursprung der Namen) geschwunden, und diese Namen wurden den Kindern gegeben, um dadurch dem Wunsche Ausdruck zu geben, dass dem Kinde die Eigenschaften des betreffenden Tiers, Stärke, Schnelligkeit etc. verliehen werden möchten. » Aber da der Totemismus auch für ältere Zeiten nicht nachweisbar ist, so wird die Benennung nach Tieren etc. keinen andern Grund haben, als den, der für die historische Zeit feststeht.

[1] J. G. Wetzstein, Reisebericht über Haurân und die Trachonen, S. 34.

[2] J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten. Sechstes Heft, S. 27, Anm. 2: « Manche ethnische Namen (im Jaman) scheinen von Ortsnamen abgeleitet zu sein, z. B. Bâriq, Ghâmid, Ghassân, Madhig. »

[3] W. R. Smith, Kinship and Marriage, S. 220.

[4] Th. Nöldeke, Z D M G 1886, S. 185. R. Duval, Journal asiatique 8. sér. t. XVIII, S. 93, bemerkt sehr richtig, dass der Fluss den Namen Σκιστός = « Springer » bekam wegen seiner « brusques changements dont il était coutumier ».

das Pferd, so dass der Name *Banû Qoraim b. Ṣâhila* (Söhne Hengstchens Sohnes der Wiehernden) kaum totemistisch ist; ferner auch der vom Fische genommene Name *Quraiš*, weil er wahrscheinlich wie das talmudische כרשא aus dem griechischen Καρχαρίας nach ägyptischer Aussprache entstanden und daher neu ist [1].

Und schliesslich fünftens können wir fragen, ob denn die Namen der Deutschen « Löwe », « Wolf », « Fuchs », « Adler », « Lerche », « Finke », « Falk », « Nachtigall », « Hecht », « Krebs », « Wurm » und dergleichen etwas für den Totemismus beweisen? Und haben die Juden, als sie im 18. Jahrhundert aus dem Tier-, Pflanzen- und Mineralienreiche viele Namen für sich gewählt, dies nicht auch ohne Totemismus gethan?

Die totemistische Erklärung solcher Namen bei den Arabern wird deshalb nicht wahrscheinlicher, weil einige dieser Namen wirkliche Plurale sind, oder weil zusammengehörige Geschlechter nach verschiedenen oder ähnlichen Tierarten benannt wurden. Selbst die grosse Zahl der theophoren Namen bietet der Hypothese nur eine morsche Stütze.

Mehrere Plurale kommen zwar thatsächlich vor, aber auch von diesen werden einige, wie W. R. Smith selbst bemerkt [2], als Individualnamen gebraucht, z. B. *Kilâb*, *Anmâr* und jetzt noch *Sibâ*ᶜ (Wilde Tiere) und *Ḍiâb* (Wölfe). Das einzelne Mitglied eines nach einem Tiere benannten Stammes wird auch nicht einfach als solch ein Tier bezeichnet; so heisst ein Mann von den *Ḍibâb* nicht *Ḍabba* (Eidechse), sondern *Ḍibâbî* [3]. Und endlich wurden solche Pluralnamen auch noch in neuerer Zeit von mehreren Stämmen angenommen, wie *'âl Ṣaqr* (Geschlecht des Falken) und *'âl Qašᶜam* (Geschlecht des Geiers). « Es ist doch nichts Wunderbares, wenn sich die Zweige kriegerischer und prahlsüchtiger Nomaden als Raubtiere benennen [4]! »

Dass einige zusammengehörige Geschlechter und Stämme sich nach verschiedenen oder ähnlichen Tierarten benannten, mag auf Zufall beruhen oder absichtlich sein; für den Totemismus beweist es nichts. « Denn gerade solche Vereinigung von Tiernamen kommt auch in historischen Familien vor. Ein bekannter Dichter z. B. heisst *Qurâd b. Ḥanaš* (Zecke Sohn von Schlange) [5]. »

[1] Th. Nöldeke, a. a. O., S. 187.
[2] W. R. Smith, Kinship and Marriage, S. 254 f.
[3] Th. Nöldeke, a. a. O., S. 165.
[4] Ebd., S. 164.
[5] Ebd., S. 162.

Theophore Namen endlich kommen bei den Arabern wie bei den anderen Semiten vor; aber die Tiernamen brauchen wir keineswegs zu dieser Kategorie zu ziehen, sondern zu den vielen nichttheophoren. Übrigens können auch viele von den theophoren Stammnamen ursprünglich Personennamen gewesen sein, und manchmal konnten der Gott und der Mensch unabhängig von einander denselben Namen führen, was Th. Nöldeke von *ʿAuf* und von *Qais* für wahrscheinlich hält [1]. Dass alle auf *ʿabd* folgenden Namen theophore seien, dafür lässt sich der Beweis nicht erbringen [2]. Wellhausen behauptet zwar [3], dass der auf *ʿabd* folgende Name keinen Menschen bezeichnet, weil die Araber keine Vorliebe dafür hatten, sich als Knechte irgend welcher Menschen zu bezeichnen und fügt hinzu: « In einzelnen Fällen ist der Personenname vielleicht Name eines heilig gehaltenen Ahnen, oder auch Geschlechtsname. In anderen Fällen mag er doch ein ursprünglicher Gottesname sein, der uns als solcher nur nicht mehr bekannt ist; die Grenze lässt sich da schwer feststellen. » Das auch von ihm angeführte Beispiel, « dass ein Steinmetz des Nabatäerkönigs Haritha sich Abd Haritha genannt habe, und ein hoher Beamter des Königs Amr von Hira Abd Amr », ist aber doch nicht ganz ohne Beweiskraft. Manchmal konnte sich jemand *ʿabd* des Menschen nennen, der ihn bedeutend begünstigte; wir sehen bei den Israeliten, die auch nicht gern Knechte waren, dass sie im Gespräche mit Vornehmeren anstatt « ich », « wir » öfters den Ausdruck « dein Knecht », « deine Knechte » gebrauchten, wie Gen. 44, 27. 32 und Dan. 10, 17. In gewissen Fällen konnte dieses *ʿabd* zuerst ein Spitzname sein, der aber dessen Träger und seiner Familie geblieben ist. Ich möchte auf die geringschätzende Bezeichnung des Tobias als « ammonitischen Knechtes » hinweisen (Neh. 2, 19) [4]. Auch in den nabatäischen Inschriften ist der auf עבד folgende Name der eines Königs [5]. Es ist auch nicht

[1] Ebd., S. 166 f. W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 132, Anm. 219 teilt die Vermutung de Goejes mit, قيس sei ein Titel = « Herr ».

[2] Auch Fr. Buhl, Geschichte der Edomiter, Leipzig 1893, S. 49 sagt, dass das in den arabischen Eigennamen auf *ʿabd* folgende Wort keineswegs immer ein Gottesname ist. Ebenso früher schon Fr. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, Berlin, 1888, S. 10.

[3] J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, S. 4.

[4] Vgl. A. Klostermann, Geschichte des Volkes Israel, München 1896, S. 262.

[5] W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 29, Anm. 13 behauptet zwar, dass dies erst dann der Fall war, « als dem Könige nahezu göttliche Ehren erwiesen wurden und wo die Apotheose des Königs nicht unbekannt war »; aber wie viel weiss man denn von der Apotheose der nabatäischen Könige?

unmöglich, dass עֶבֶד, עִיבֵד sich hie und da einfach auf den leiblichen Vater des Kindes beziehe ; « der Knabe speciell kann zwar als dereinstiger Erbe und Herr des Hauses mit dem Namen בַּעַל (Herr) ausgezeichnet werden, aber recht eigentlich ist er doch von Haus aus des Vaters, des obersten Entscheiders, Leibeigener und Diener [1] ».

Das bis jetzt über arabische Namen Gesagte wirft ein ziemlich helles Licht auf die von Tieren abgeleiteten Namen bei den übrigen Semiten.

Die, Seite 22, angeführten Tiernamen bei den Seiriten sind keineswegs alle als solche anzusehen ; nur wenige sind ganz bestimmt Tiernamen. « Das ist aber in einem Verzeichnis von über 50 Namen so wenig, dass es eher gegen, als für Totemismus spricht [2]. » Wenn dieses mehr oder weniger nomadische Volk, bei dem Künste und Gewerbe nicht ausgebildet waren, keine Tiernamen geführt hätte, so müssten wir uns viel mehr darüber wundern [3].

אַיָּה (LXX ἰκτίν, Vulg. vultur) wird wohl einen Raubvogel bedeuten. Ob aber אֲרָן den Steinbock oder ein ähnliches Tier bezeichnet, ist unsicher. Im Syrischen kommt zwar ܐܪܢܐ « Gemse [4] » vor, es ist aber ein ἅπ. λεγ., und Th. Nöldeke [5] hält die Gleichsetzung von אֲרָן und ܐܪܢܐ für unwahrscheinlich. Man könnte auch an أَرِنَ « munter, lustig sein » denken, so dass אֲרָן nach seiner Munterkeit und Lustigkeit benannt worden wäre, oder auch an assyrisches *arnu* « Sünde, Missethat [6] », welches dann nichts anderes besagen würde, als dass, vielleicht zur Zeit, als das Kind geboren wurde, dem Volke oder der Familie ein Unrecht geschehen sei. Analogien dazu werden später angeführt werden. דִּישֹׁן (דִּישָׁן, דִּישׁוֹן) mag eine Gazellen- oder Antilopenart bezeichnen, aber der Sinn von יַעְלָם ist schon wieder ungewiss. יָעֵל bezeichnet zwar den Steinbock (vgl. arab. وَعِل und وَعُل , syr. ܝܥܠܐ). Aber LXX schreibt den

[1] Frd. Delitzsch, Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament, Leipzig 1886, S. 199.

[2] Fr. Buhl, Geschchite der Edomiter, S. 50.

[3] Vgl. A. Dillmann, Die Genesis, Leipzig 1892, S. 388 : « Dass Völker, bei denen Künste und Gewerbe noch nicht ausgebildet waren, ihre Namen gerne von Thieren hernahmen, ist eine sehr natürliche Sache. Auf ursprünglichen Thiercult der Semiten braucht man daraus nicht zu schliessen. »

[4] C. Brockelmannn, Lexicon Syriacum, Berlin 1895, S. 27 übersetzt es mit « caper montanus ».

[5] Z D M G 1886, S. 168.

[6] Siehe das Wort bei Frd. Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch, Leipzig 1896, S. 135.

Namen mit Ἰεγοῦος um, las also das ע als غ, welches uns eher an غَلُمَ « stark sein » denken lässt. Auch יְעִישׁ bezeichnet kein Tier und ist überhaupt kein Göttername, sondern bedeutet vielmehr « er hilft », « er kommt zu Hilfe[1] » (vgl. עוּשׁוּ « kommt herbei », Joel 4, 11) und wenn es ein Hypokoristikon ist, so folgte der Gottesname erst nach, wie man נָתָן sagte anstatt נְתַנְיָהוּ. Dieser Auffassung entspricht auch die Transskription der LXX durch Ἰεους, also mit ع, nicht mit غ. Dagegen das inschriftliche Ἰεγοῦθος mag mit dem arabischen *Jaġûṯ* (يَغُوث) zusammenhängen[2], ob aber dieses ein Löwengott ist, wie W. R. Smith will[3], bleibt unausgemacht. כְּרָן mit כַּר « Lamm » zusammenzustellen, ist ebenfalls sehr gewagt; man könnte ebenso gut an كِرَان « Laute, Harfe » denken, oder an assyr. *karânu* « Weinstock ». עַכְבּוֹר kann dem עַכְבָּר « Maus » entsprechen, vgl. syrisches ܥܘܟܒܪܐ. עֵנָה ist nicht notwendig dasselbe wie عانة und auch dieses bedeutet nur « Schar », « Tierschar[4] ». צִבְעוֹן kann zwar dem arabischen ضبع, und ضِبْعان entsprechen, aber sicher ist es nicht; es ist nicht ausgeschlossen, dass es mit dem syrischen ܨܒܥ « eintauchen », « färben » zusammenhängt und soviel als « Färber » bedeutet[5]. שׁוֹבָל hält W. R. Smith für ein Diminutivum von شِبْل « junger Löwe », was aber « die Lautgesetze verbieten[6] ».

Der Name des Madianiten חֹבָב wird zwar von vielen mit حباب « Schlange » identifiziert, aber vielleicht ist er doch ein Denominativum von حُبّ, hebr. חֹב « Busen » und bezeichnet den Träger dieses Namens als den « Geliebten ». זְאֵב « Wolf » kann dem Kinde gegeben worden sein, damit es wie ein Wolf seinen Feinden schade, und עֹרֵב « Rabe » kann von der dunkeln Farbe des Kindes kommen. Auf alle Fälle ist es nicht gestattet, diese zwei Namen mit W. R. Smith als Namen von Clanen anzusehen, da sie ganz klar neben den Gentilicia als Personennamen erscheinen. עֵפֶר « Kalb » hat man das Kind doch nicht deshalb genannt, weil das Kalb göttlich verehrt und als Ahn angesehen wurde;

[1] Th. Nöldeke, Z D M G 1886, S. 168 f.
[2] Fr. Buhl, Geschichte der Edomiter, S. 49.
[3] W. R. Smith, Kinship and Marriage, S. 192 f., 208.
[4] Vgl. Th. Nöldeke, a. a. O., S. 168. G. B. Gray, Studies in Hebrew Proper Names, S. 110.
[5] W. Gesenius, Hebräisches und aram. Handwörterbuch, Leipzig 1890, S. 710.
[6] Th. Nöldeke, a. a. O.

in diesem Falle hätte man wohl einen andern Ausdruck gewählt, der « Stier » oder « Kuh » bedeutet.

Dasselbe gilt von dem moabitischen עֶגְלוֹן. צִפּוֹר und צִפֹּרָה « Vogel », « Vögelein » nannte man die Kinder entweder aus Zärtlichkeit oder weil sie in ihrer Jugend viel « zwitscherten ».

נָחָשׁ « Schlange » hiess der ammonitische König, damit er seine Feinde vernichte, wie eine Schlange Menschen und Tiere durch ihre List töten kann.

חֲמוֹר wurde der Sichemite genannt, weil er stark war wie ein Esel, oder weil man ihm diese Stärke wenigstens wünschte. Wie bekannt, galt im Orient, besonders früher, der Esel für ein starkes, mutiges Tier, weshalb man selbst einen ausgezeichneten Krieger mit ihm verglich [1].

גַּעַל wird zwar von J. Wellhausen [2] mit جُعَل « Käfer » zusammengestellt, aber dies zu Gunsten des Totemismus auszunützen, geht nicht an. Wer wird es den damaligen Bewohnern Palästinas zumuten, dass sie geglaubt hätten, von Käfern abzustammen? Und welchen Beweis haben wir dafür, dass man damals Käfer als Götter verehrte? War es nicht vielmehr eine unzarte Benennung des Kindes, die ihm auch in späteren Jahren geblieben ist?

Der Name des kananäischen Königs פִּרְאָם hängt vielleicht mit פֶּרֶא « Wildesel » (vgl. assyr. *purimu)* zusammen, es ist aber nicht ausgeschlossen, dass er assyr. *pirʿu* « Spross », « Sprössling » ist, das ebenfalls als Eigenname vorkommt [3]. Das ם kann Dittographie sein, weil מֶלֶךְ folgt.

Ich gehe zu den übrigen Tiernamen über, die im Alten Testamente vorkommen und die Israeliten näher betreffen. Es sind folgende:

1. אַיָּה « Raubvogel ».
   (Riṣpa bath) Ajja, 2 Sam. 3, 7; 21, 8.
2. אַיָּלוֹן von אַיָּל « Hirsch ».
   a) Amorräische Stadt, Richt. 1, 35.
   b) Stadt im Stamme Zabulon, Richt. 12, 12.

Richt. 12, 12 bietet jedoch nur der massoretische Text אַיָּלוֹן, während LXX Αἰλώμ, Αἰλών liest, d. h. אֵילוֹן; Nöldeke entscheidet sich auch für

[1] Dass aber der Esel daneben auch früher schon als Repräsentant der Dummheit galt, ersieht man aus dem Qorân (62, 5) und aus dem Talmud. Vgl. M. Grünbaum, Z D M G 1886, S. 266 f.

[2] J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1894, S. 26.

[3] Vgl. Frd. Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch, S. 538.

das letztere, während Moore und Budde über die wahre Lesart zweifeln [1].

3. ארד (a), אריד (b), אַרדּוֹן (c) « Wildesel ».

a) Sohn Benjamins, Gen. 46, 21 ; Num. 26, 40.

b) Sohn Gads, Num. 26, 17.

c) Sohn Kalebs, 1 Chron. 2, 18.

Aber der Sinn von « Wildesel » ist gar nicht sicher, was selbst Gray zugesteht [2].

4. הָאריה : vgl. אריה « Löwe ».

Name eines Mannes, 4 Kön. 15, 25 [3].

Der Name kommt nur hier vor und der Text ist zweifelhaft [4]. Stade [5] schlägt vor zu lesen : אֶת־אַרְגֹּב וְאֶת־חַוֺּת יָאִיר ; LXX Luc. haben hier die Namen von zwei Helfershelfern : καὶ μετ' αὐτοῦ (ועביו) Αργοβ καὶ μετ' αὐτοῦ Αρια [6].

5. בֶּכֶר (a, b) und בִּכְרִי (c) ; vgl. בִּכְרֵי « junge Kamele », Is. 60, 6 und assyrisches ***bakru*** « junges Kamel ».

a) Ephraimitische Familie, Num. 26, 35.

b) Sohn Benjamins, Gen. 46, 21.

c) Scheba ben בִּכְרִי, 2 Sam. 20, 1.

6. עֵין גֶּדִי ; vgl. גדי « Böcklein », ܓܕܝܐ « Bock ».

Ort am Toten Meer, Ez. 47, 10.

7. גְּמַלִּי ; vgl. גָּמָל « Kamel ».

ʿAmmiel ben Gemalli, Num. 13, 12.

8. דְּבוֹרָה « Biene ».

a) Amme der Rebekka, Gen. 35, 8.

b) Prophetin, Richt. 5, 15.

[1] Th. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments, Kiel 1886, S. 184. G. F. Moore, Judges, Edinburgh 1895, S. 311 : « The distinction made in M. between the name of the hero and that of his burial place (seat of the clan) is artificial. The place is otherwise unknown. » K. Budde, Das Buch der Richter, Freiburg i. Br. 1897, S. 90 : « Elon oder Ajjalon ? jedenfalls beide gleich zu sprechen. »

[2] G. B. Gray, Studies in Hebrew Proper Names, S. 111 : « from a pure guess of this kind (mit Bezug auf Gesenius' Thesaurus : « forsan onager ») it is hazardous to argue ».

[3] Ich gebrauche hier und im folgenden immer den Ausdruck 3. und 4. Kön., obgleich ich die Bücher Samuels mit 1 u. 2 Sam. bezeichne.

[4] Vgl. E. Kautzsch, Die heil. Schrift des Alt. Test., Freiburg i. Br. 1896, S. 410.

[5] Z A T W 1886, S. [illegible]

[6] Vgl. J. Benzinger, Die Bücher der Könige, Freiburg i. Br. 1899, S. 168.

9. בֵּית דָּגוֹן ; vgl. דָּג « Fisch ».

a) Ort in Juda, Jos. 15, 41.

b) Ort im St. Ascher, Jos. 19, 27.

Der Name kommt wohl vom Gotte Dagon, der an beiden Orten verehrt wurde. Ob aber דָּגוֹן selbst gerade mit דָּג « Fisch » zusammenhängt, ist nicht über jeden Zweifel erhaben ; schon der Umstand, dass Dagon bei den Philistern als Gott des Ackerbaues betrachtet wurde, erlaubt uns daran zu zweifeln [1].

10. אֶבֶן הַזֹּחֶלֶת ; vgl. זָחַל « kriechen », daher זֹחֶלֶת « Schlange », Mi. 7, 17.

Ort (Schlangenstein) bei Jerusalem, 3 Kön. 1, 9.

11. זִמְרָן (a) und זִמְרִי (b-f) ; vgl. זֶמֶר eine « Hirsch- oder Gazellenart ». Deut. 14, 5.

a) Sohn der Qeṭura, Gen. 25,2.

b) Ein Oberster, 3 Kön. 16, 9.

c) Ein Simeoniter, Num. 25, 14.

d) Sohn Zerachs, 1 Chron. 2, 6.

e) Nachkomme Sauls, 1 Chron. 8, 36.

f) Volk, Jer. 25, 25.

12. חָגָב , חֲגָבָה , חֲגָבָא « Heuschrecke ».

Familie der Nethinim, Esr. 2, 45 f. ; Neh. 7, 48.

13. חָגְלָה (a) und בֵּית חָגְלָה (b) ; vgl. حَجَل , ܚܓܠܐ « Rebhuhn ».

a) Tochter Ṣelophchads, Num. 26, 33.

b) Stadt in Juda, Jos. 15, 6.

14. חַוָּה ; vgl. حَيَّة (aus حَوْيَة), ܚܘܝܐ « Schlange ».

Eva, Gen. 3, 20.

Th. Nöldeke hat diesen Namen zuerst als « Schlange » erklärt [2] und ihm schliesst sich J. Wellhausen an, indem er sagt, dass « nach Gen. 4 die Menschen überhaupt von der Schlange חוה abstammen [3] ». G. Kerber äussert sich darüber : « Eine Erklärung, die lautlich und dem Sinne nach gut begründet ist, da von חוי, חיי « leben » im Hebräischen

[1] Vgl. W. J. Becher, in J. Hastings' : A Dictionary of the Bible. Edinburgh 1898, Bd. I, S. 544. Zu beachten ist, dass Philo Byblius den Namen dieses Gottes mit דָּגָן « Getreide » verbindet und ihn zum Ζεὺς ἀρότριος stempelt. Vgl. Wagenfeld, Sanchuniathonis Historiarum Phoeniciæ libri novem, Bremæ 1837, S. 22 : Ὁ δὲ Δαγὼν ἐπειδὴ εὗρε σῖτον καὶ ἄροτρον, ἐκλήθη Ζεὺς Ἀρότριος.

[2] Z D M G 1888, S. 487.

[3] J. Wellhausen, Reste arab. Heidentums, S. 154.

nur חיה kommen könnte[1] ». Und man hätte noch anführen können, dass nach dem Talmud die Schlange Eva zum Weibe haben wollte[2]. Trotzdem ist die Erklärung des Namens als « Leben » für Eva ganz am Platz; wie A. Dillmann gut sagt: חוה ist « eine im Hebräischen antiquierte (auf das im Phönizischen forterhaltene חוא = חיה « vixit » zurückgehende) Aussprache für hebr. חיה « Leben » (ζωή LXX)[3] ». Wer es vorzieht, der kann den Namen auch als Kausativ auffassen = אם כל־חי. Jedenfalls ist nicht ganz stichhaltig, was H. Holzinger sagt: « Wenn der Mensch in diesem Augenblick hoffnungsfroh sein Weib als Mutter alles Lebendigen bezeichnet, so würde er damit beweisen, dass alles was Gott vor seinen Ohren und zu ihm gesagt hat, spurlos, ohne jeden Eindruck an ihm vorübergieng[4]. » Dasselbe gilt von der Bemerkung B. Stades, man dürfe dem vortrefflichen Erzähler vom Paradies nicht das Ungeschick zutrauen, dass er die Eva von Adam als Mutter aller Lebenden bezeichnen liess, bevor sie geboren hatte[5]. Denn schon v. 15 und 16 spricht Gott selbst von ihrem Samen. Wem aber diese Antwort nicht genügt, der kann ja auch annehmen, dass v. 20 « redaktionell oder quellenhaft an falschem Platze ist[6] ».

15. חזיר; vgl. חזיר « Schwein ».
   a) Levitische Familie, 1 chron. 24, 15.
   b) Führer, Neh. 10, 21.

16. חלדה; mischnisch = « Wiesel »; vgl. חלד « Maulwurf ».
   Prophetin zur Zeit Josias, 4 Kön. 22, 14.

17. חוי « Esel ».
   Heviter, Gen. 33, 19.

18. חמטה; vgl. חמט « eine Eidechsenart ».
   Ort im St. Juda, Jos. 15, 54.

19. חפני; vgl. äg. *Ḥfnr* « Kaulquappe[7] ».
   Sohn Elis, 1 Sam. 1, 3; 2, 34.

20. טלאים; vgl. טלה « Lamm ».
   Stadt in Juda, 1 Sam. 15, 4.

[1] G. Kerber, Die religionsgesch. Bedeutung der hebr. Eigennamen, S. 35.
[2] Vgl. F. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, Leipzig 1897, S. 219.
[3] A. Dillmann, Die Genesis, S. 80.
[4] H. Holzinger, Genesis, Freiburg i. Br. 1898, S. 36.
[5] Z A T W 1894, S. 268.
[6] H. Holzinger, a. a. O.
[7] Vorgeschlagen von W. Spiegelberg, Z D M G 1899, S. 635.

21. יְמִימָה ; vgl. يَمَامَة « Täubchen » (Diminutiv von يَمَامَة).

Eine Tochter Jobs, Job 42, 14.

Der Vergleich stammt von Gesenius her; aber der Wechsel des Vokals î in â wird nicht für wahrscheinlich gehalten [1]. Der Text ist übrigens nicht ganz sicher, weil LXX Ἡμέρα hat.

22. יוֹנָה « Taube ».

Name des Propheten Jona, 4 Kön. 14, 25 ; Jon. 1, 1.

23. יָעֵל (a), יַעְלָה (b) ; vgl. יָעֵל « Steinbock ».

a) Qenitisches Weib, Richt. 4, 17.

b) Familie von Dienern Salomos, Esr. 2, 56.

LXX transskribiert an erster Stelle mit Ἰαήλ, an zweiter mit Ἰεηλα (Luc. Ἰεδλαα).

24. יְעוּשׁ ; vgl. يَغُوث « Löwe ».

a) Benjaminitische Familie, 1 Chron. 8, 39.

b) Levitische Familie, 1 Chron. 23, 10 f.

c) Sohn Rechabeams, 2 Chron. 11, 19.

Diese Gleichsetzung wird von Lagarde [2] mit Recht zurückgewiesen. LXX hat an erster Stelle Ἰαρ (Luc. Ἰηους), an zweiter Ἰωας und an dritter Ἰεους. Vgl. das oben (S. 32) Gesagte.

25. כָּלֵב ; vgl. כֶּלֶב « Hund ».

a) Der Kundschafter Kaleb, Num. 13, 30.

b) Sohn Chesrons, 1 Chron. 2, 18.

Kerber zieht hieher noch כִּלְאָב (Sohn Davids), 2 Sam. 3, 3, כְּלוּב, 1 Chron. 4, 11 LXX Χαλέβ und כְּלוּבָי, 1 Chron. 2, 9 [3]. Im Phönizischen kommt auch כלבא vor [4] und bei den Arabern Χάλβας, Χόλαιβος [5]. Die von W. R. Smith [6] verteidigte Gleichsetzung von כָּלֵב mit כֶּלֶב wird von Nöldeke angegriffen. Er vergleicht כָּלֵב mit ܟܠܒ 1 Sam. 25, 3 und كَلِب « hundswütig », « toll » und fügt hinzu : « Hätten die jüdischen Gelehrten etwa bloss die Aussprache כֶּלֶב « Hund » vermeiden wollen, so hätten sie gewiss nicht eine gewählt, die ebenfalls eine sehr anstössige Bedeutung ergab ; diese Form war also wohl alt überliefert [7]. »

[1] Vgl. G. B. Gray, Studies in Hebrew Proper Names, S. 109.

[2] P. de Lagarde, Übersicht über die im Aram., Arab. und Hebr. übliche Bildung der Nomina, Göttingen 1889, S. 133.

[3] G. Kerber, a. a. O., S. 36.

[4] C I S, I n. 52.

[5] Vgl. E. Renan, im Bull. arch. de l'Athénæum français, sept. 1856.

[6] W. R. Smith, Kinship und Marriage, S. 200.

[7] Z D M G 1886, S. 164.

26. בית כר: vgl. כר « Lamm ».

Philistäischer Ort, 1 Sam. 7, 11.

Diese Ableitung ist möglich, jedoch nicht sicher, da כַּר nicht bloss « Lamm » bedeutet, sondern auch « Aue », wie z. B. Is. 30, 23 und « Reitkorb für Weiber auf dem Kamel », wie Gen. 31, 34[1]. Die Benennung eines Ortes als « Aue », « bewässertes Feld » ist gar nicht unmöglich.

27. לאה (a) und לוי (b): vgl. لأى « Wildkuh », assyr. *lû*, fem. *lêtu*.

a) Frau Jakobs, Gen. 29, 16.

b) Sohn Jakobs von der Lea, Gen. 29, 34.

Th. Nöldeke hat zuerst daran gedacht, dass Lea vielleicht « Wildkuh » bedeute [2] und ebenso, aber bestimmter, äusserte sich Frd. Delitzsch: לאה « Wildkuh » = *lêtu* [3]. P. Haupt dagegen erklärt den Namen besser aus dem assyrischen *li'at* « Herrin » als die « starke, mächtige », von לאה « stark sein [4] ». Ball schlägt vor: لوى = « hässlich sein »: « hässlich, boshaft blicken [5] ».

לוי (daher das nomen patron. לוִיִּי Ex. 4, 14) wurde von J. Wellhausen als Gentile von לאה gedeutet [6], B. Stade stimmte ihm bei [7] und H. Holzinger bemerkt: « Einen sonstigen in Betracht kommenden Versuch natürlicher Erklärung giebt es nicht [8]. » C. Niebuhr dagegen hält die Leviten für Libyer, die mit den Israeliten aus Ägypten ausgezogen sind und vergleicht infolgedessen לוים mit לבים [9]. Nach der gewöhnlichen Erklärung, die man noch immer nicht als einen überwundenen Standpunkt zu betrachten berechtigt ist, findet sich im Namen Levi der Sinn von « Anschliessung ». Diese Erklärung empfiehlt mit Recht noch in letzter Zeit K. Budde [10] und man kann zu dieser Etymologie besonders Is. 14, 1; 56, 6 vergleichen. Budde selbst ist der Meinung, dass der Stamm Levi zur Zeit Moses' aus allen übrigen israelitischen

[1] Vgl. כר zu Siegfried und Stade, Hebräisches Wörterbuch zum A. T., Leipzig 1893, S. [illegible].

[2] Z D M G 1886, S. 167.

[3] Frd. Delitzsch, Prolegomena, S. 80.

[4] G G N 1883, S. 100.

[5] C. J. Ball, The Book of Genesis in Hebrew, Leipzig 1896, S. 83 (zu Gen. 29, 17).

[6] J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 1886, S. 144 f.

[7] Z A T W 1881, S. 116 und Geschichte des Volkes Israel I, S. 146.

[8] H. Holzinger, Genesis, S. 196.

[9] C. Niebuhr, Geschichte des ebräischen Zeitalters I, Leipzig 1894, S. 244 ff.

[10] K. Budde, Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung, Giessen 1900, S. 105.

Stämmen entstanden sei; es waren die Getreuen, die Moses gegen ihre eigenen Blutsverwandten ihren Arm geliehen [1]. Den Zusammenhang von לֵוִי mit לָאָה bestreitet er. Dass dem Namen לֵוִי die Bedeutung des Priesters innewohnt, scheint auch das Vorkommen von לוא, fem. לואת, in einer minäischen Inschrift von el Öla [2] zu bestätigen.

28. בֵּית לְבָאוֹת; vgl. לָבִיא « Löwe ».
 Ort in Simeon, Jos. 15, 32; 19, 6.

29. לַיִשׁ « Löwe ».
 a) Name eines Benjaminiten, 1 Sam. 25, 44.
 b) Nördlicher Grenzort Israels, Richt. 18, 27. 29.
 c) Stadt nördlich von Jerusalem, Is. 10, 30 [3].

30. נָחָשׁ (a, b) und נַחְשׁוֹן (c) « Schlange ».
 a) Stadt in Juda, 1 Chron. 4, 12.
 b) Mutter der Abigail, 2 Sam. 17, 25 [4].
 c) Jud. Fürst, Ex. 6, 23; Num. 1, 7.

31. בֵּית נִמְרָה; vgl. נָמֵר « Pardel », syr. ܢܡܪܐ
 Ort in Gad, Num. 32, 36; Jos. 13, 27.

32. נוּן; vgl. syr. ܢܘܢ, assyr. *nûnu* « Fisch ».
 Josue ben Nun, Ex. 33, 11.

33. חֲצַר סוּסָה (a) und סוּסִי (b); vgl. סוּס « Pferd ».
 a) Ort in Manasse, Jos. 19, 5.
 b) Manassiter, Num. 13, 11.

Num. 13, 11 ist der Text nicht sicher; doch hat auch LXX Σουσι.

Hieher wird oft auch der jerachmelitische Name סִסְמַי, 1 Chron. 2, 40 gezogen, welcher Name sich auch im Phönizischen findet [5] als Σέσμαος, karisch Σάσσωμος [6], und häufig kommt auch עבד ססם « Diener der (heiligen) Pferde » vor. E. Renan sucht in ססם einen Gottesnamen [7].

[1] Ebd., S. 78. Auch W. Baudissin, (Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums, Leipzig 1889, S. 72, Anm. 1) sieht darin eine ähnliche Bedeutung; לֵוִי ist nach ihm von לָוָה mit abstrakter oder kollektiver Bedeutung: « Begleitung, Folge, Gefolgschaft » abgeleitet.

[2] Vgl. J. H. Mordtmann, Beiträge zur Minäischen Epigraphik, Weimar 1896, S. 42 f.

[3] Die Lage dieser Stadt ist unbekannt; vgl. B. Duhm, das Buch Jesaia, Göttingen 1892, S. 80.

[4] Hier ist jedoch mit Klostermann, Wellhausen, Kautzsch nach LXX Luc. und 1 Chron. 2, 16 יִשַׁי zu lesen.

[5] C I S, I, n. 95.

[6] Vgl. H. Meyersahm, Deorum nomina hominibus imposita, Kiel 1891, S. 36.

[7] C I S, I, S. 68 (zu n. 46).

34. עֶגְלָה (a), עֵין עֶגְלַיִם (b) und עֶגְלוֹן (c); vgl. עֵגֶל « Kalb[1] ».

a) Frau Davids, 2 Sam. 3, 5; 1 Chron. 3, 3.

b) Ort am Toten Meer, Ez. 47, 10.

c) Ort in der Schephela, Jos. 15, 39.

35. עֵיטָם; vgl. עַיִט « Raubvogel ».

a) Stadt in Juda, 2 Chron. 11, 6.

b) Stadt in Simeon, 1 Chron. 4, 32.

Für unsere Frage ist es ohne besondere Wichtigkeit, ob thatsächlich nur eine Stadt dieses Namens anzunehmen sei oder mehrere.

36. עַכְבּוֹר (LXX Ἀχοβώρ); vgl. עַכְבָּר « Maus ».

Zeitgenosse Josias, 4 Kön. 22, 12.

37. עֵפֶר (a, b), עָפְרָה (c-e), עֶפְרוֹן (f-h); vgl. עֹפֶר « junge Gazelle ».

a) Ein Judäer, 1 Chron. 4, 17.

b) Ostmanassitischer Häuptling, 1 Chron. 5, 24.

c) Stadt in Manasse, Richt. 6, 11.

d) Stadt in Benjamin, Jos. 18, 23.

e) Ein Judäer, 1 Chron. 4, 14.

f) Ein Hethiter, Gen. 23, 8.

g) Berg in Juda, Jos. 15, 9.

h) Ein Ort, 2 Chron. 13, 19[2].

38. עַקְרַבִּים « Skorpionen ».

Berg in der Nähe vom Toten Meer, Num. 34, 4.

39. עִירָא (a-c), עִירִי (d) und עִירָם (e); vgl. עַיִר « junger Esel ».

a) Priester aus dem Geschlecht Jair, 2 Sam. 20, 26.

b) Offizier aus Teqoa, 2 Sam. 23, 26.

c) Krieger aus dem Geschlecht Jether, 2 Sam. 23, 38.

d) Sohn Kalebs, 1 Chron. 4, 15.

e) Edomitischer Clan, Gen. 36, 43.

Die Ableitung von עַיִר hat E. Renan vorgeschlagen[3], aber sie ist höchst unwahrscheinlich. G. B. Gray vergleicht nur עִירָם mit עַיִר (arab. عَيْر) wegen Luc. Transskription Αἰράμ, 1 Chron. 1, 54[4].

40. עֲרָד; vgl. עָרוֹד « Wildesel », syr. ܥܪܕܐ.

a) Stadt im Negeb, Richt. 1, 16.

b) Ein Benjaminiter, 1 Chron. 8, 15.

[1] Vgl. oben S. 32.

[2] Nach Bertheau, h [illegible] g, nach Siegfried-Stade h « vielleicht » e.

Revue des Études juives, 5 (1882), S. 169.

[4] G. B. Gray, Studies in Hebrew Proper Names, S. 111.

41. עָתְנִי (a) und עָתְנִיאֵל (b) ; vgl. عُتُون « Löwe ».

a) Ein Mann der Familie Obed Edom, 1 Chron. 26, 7.

b) Richter über Israel, Richt. 3, 9. 11.

Diese Namen mit Jacobs[1] vom « Löwen » abzuleiten, ist nicht notwendig ; vielleicht hängen sie zusammen mit عُتُون « vehemens », so dass עָתְנִי « Meine Kraft » bedeuten würde und עָתְנִיאֵל « meine Stärke ist Gott ».

42. הַפָּרָה « Kuh ».

Ort in Benjamin, Jos. 18, 23.

43. פַּרְעֹשׁ « Floh ».

Laiengeschlecht, Neh. 10, 15 (LXX Φορος, Luc. Φαρες

44. צִבְיָה (a) und צִבְיָא (b) ; vgl. צְבִי, fem. צִבְיָה « Gazelle ».

a) Mutter des Königs Joas von Juda, 4 Kön. 12, 1 ; 2 Chron. 24, 1.

b) Ein Benjaminiter, 1 Chron. 8, 9.

45. צְבֹעִים ; vgl. ضَبُع und ضِبْعَان « Hyäne ».

Ort in Benjamin, 1 Sam. 13, 18 ; Neh. 11, 34.

46. צָרְעָה ; vgl. צִרְעָה « Wespe ».

Stadt in der Schephela, Richt. 13, 2.

47. קֹרֵא « Rebhuhn ».

a) Qorachitische Thorhüter, 1 Chron. 9, 19.

b) Thorhüter unter Ezechias, 2 Chron. 31, 14.

Das Wort קֹרֵא bedeutet nach der Etymologie eigentlich « Schreier », « Rufer », weshalb der Eigenname vielleicht mit dem « Rebhuhn » nichts zu thun hat ; der Mensch und das Rebhuhn konnten den Namen einfach vom Schreien erhalten haben.

48. ראובן « Löwe ».

Ältester Sohn Jakobs, Gen. 29, 32.

Diese Erklärung hat P. de Lagarde, der den Namen für einen arabischen Plur. fractus (« paulo depravatum ») hält, vorgeschlagen ; ראובן, ראבן = ראבל = رِئْبَال leones[2]. Kerber[3] sagt, dass sie einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit beanspruchen kann, während die Gen. 29, 32 gegebene Deutung jetzt meistenteils nur als Volksetymologie aufgefasst wird. Dass aber die Erklärung Lagardes nicht befriedigt, ersieht man daraus, dass man auch seither mehrere Versuche gemacht

[1] J. Jacobs, Studies in Biblical Archaeology, S. 99.

[2] P. de Lagarde, Onomastica sacra, Gottingæ 1870, II, S. 95 (2. Aufl., eb. 1887, S. 367).

[3] A. a. O., S. 71.

hat, den Namen besser zu deuten. C. Niebuhr nimmt an, dass ראובן ägyptischen Ursprungs ist, nämlich « Ra- uben », also kein Tiername [1]. Kohler, Kuenen und Redslob [2] halten die von Pesch., Äth., griechischen MSS. und Josephus überlieferte Form ראובל für die ursprüngliche; die beiden ersten erklären den Namen nach Analogie von פניאל als « Gesicht Bels (= der Sonne) », während Redslob ihn als « Herde ראו = רעי Bels » auffasst. Baethgen stellt ihn zusammen mit dem arabischen *Ruʾba* « der sich als רבת, lateinisch *Rubat-is,* als Name eines in Afrika gestorbenen Soldaten aus Palmyra findet [3]. Die Endung *en* in Ruben ist zusammenzustellen mit der gleichlautenden in ירדן und arab. baḥrêjn (Nisbe barḥânî) [4] ». Dagegen bemerkt Dillmann, diese Ableitung erbringe keinen Sinn [5]. Nestle sieht in der zweiten Hälfte des ראובן einen Gott Bin (בן), der auch in dem syrischen Namen Benhadad (בן־הדד) ersichtlich sein soll [6]. Davon ausgehend glaubt Kerber, dass ראו aus רעו entstanden, dieses aber nicht als « Herde », sondern als « Freund, Genosse » aufzufassen sei, so dass ראובן bedeuten würde: « Freund ist (Gott) Bin [7]. » Dieses רעו (Gr. Ραγου) hält er mit Duval [8] und Mez [9] für einen alten Stammgott-Namen, der sich im Geschlechtsregister Sems, Gen. 11, 18-21; 1 Chron. 1, 25 erhalten, und er findet eine Bestätigung dieser Annahme in dem parthischen Namen ܓܒܪܪܥܘ « Mann Reʿuʾs » aus dem 1. Jahrh. v. Chr., welches wie das hebr. גבריאל gebildet ist. Der Frauenname רעית soll dazu das weibliche Gegenstück bilden. Ebenso wird der Name eines Hofmannes zur Zeit Davids (רעי Gr. Ρησι) von Kerber damit zusammengestellt, sowie der öfters vorkommende Name רעואל « Reʿu ist Gott [10] ».

In Bezug auf die Volksetymologien sei mir hier eine Bemerkung gestattet. Gewöhnlich hält man sie nicht für ursprünglich und sucht in

[1] C. Niebuhr, Geschichte des ebr. Zeitalters, S. 250.

[2] K. Kohler, Der Segen Jacobs, Berlin 1867, S. 27. A. Kuenen (Theologisch Tijdschrift 1871, S. 291). G. M. Redslob, Die alttestamentl. Namen der Bevölkerung des wirkl. und idealen Israelitenstaats etymologisch betrachtet, Hamburg 1846. S. 86.

[3] C. I. L., VIII, 2515.

[4] Fr. Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgeschichte I, S. 159.

[5] A. Dillmann, Genesis, S. 342.

[6] E. Nestle, Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgesch. Bedeutung, Haarlem 1876, S. 118 ff.

[7] G. Kerber, Die religionsgesch. Bedeutung der hebr. Eigennamen, S. 70.

[8] Vgl. R. Duval im Journal Asiatique, 8 sér. XVIII, S. 126.

[9] A. Mez, Geschichte der Stadt Ḥarrân in Mesopotamien bis zum Einfall der Araber, Strassburg 1892, S. 23.

[10] G. Kerber a. a. O., S. 72.

dem Namen etwas ganz anderes. Es liegt mir ferne, alle diese Volksetymologien zu verteidigen, aber ich kann nicht umhin zu erklären, dass man entschieden zu weit geht, wenn man sie in Bausch und Bogen für unecht erklärt. Dass man Hoffnungen und Gefühle, die sich an das Kind knüpften, bei der Namengebung zum Ausdruck brachte, beweisen die symbolischen Namen bei den Propheten (Os. 1. Is. 7, 14). Bei den Ägyptern sprach man oft die Freude der Eltern über ihr Kind in dessen Benennung aus. « Schöner Tag und Schöner Morgen erinnern an den freudigen Tag seiner Geburt ; das Kind ist Meiner oder Einzige, die Eltern lieben es wie Ihre Augen und es ist Ihre Schönste, Ihr Reichtum. Der Vater sagt von ihm, ich habe es gewünscht, es ist schöngekommen und willkommen. Die Tochter ist Die ihrem Vater schöne und die Herrin des Vaters, bei ihrer Geburt heisst es Schönheit kommt und bei der des Sohnes Reichtum kommt. In dem neuen Sprössling leben die verstorbenen Familienglieder wieder auf, Die Brüder leben, Sein Vater lebt und wehmütig sagt der Witwer zu dem Neugebornen : ersetze sie. Die Familie geht nun nicht zu Grunde, die Mütter sind wieder in der Tochter geboren, und Sein Name lebt durch sie [1]. » Dass äussere Anlässe oft als Motive bei der Namengebung galten, kann man aus dem schliessen, was jetzt noch bei vielen Völkern geschieht. Bei den Betschuanen z. B. wird ein auf der Reise geborenes Kind « Unterwegs » genannt, und bei den Wanika wurde ein neugeborenes Kind « Msungu » (Europäer) genannt, weil sich dort zufällig ein Europäer aufhielt [2].

49. רָחֵל « Mutterschaf ».
Frau Jakobs, Gen. 29, 6.

50. הַשְּׂעִירָה ; vgl. שְׂעִירָה « Ziege ».
Name eines Ortes, Richt. 3, 26 [3].

51. שָׂרָף « eine Schlangenart ».
Ein Judäer, 1 Chron. 4, 22.

52. שׁוֹבָל ; vgl. شِبْل « junger Löwe [4] ».
Ein Judäer, 1 Chron. 2, 50. (Luc. Σωβα).

53. שַׁחֲצִימָה ; vgl. בְּנֵי שַׁחַץ « Löwen ».
Ort in Issachar, Jos. 19, 22.

[1] A. Ermann, Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum, S. 229.
[2] Vgl. J. Benzinger, Hebräische Archäologie, S. 151.
[3] LXX Σετειρωθα. Luc. Σηρωθα.
[4] Siehe oben S. 32.

בני שחץ bezeichnet die grossen Raubtiere eigentlich als « Söhne des Übermuts », weshalb שחצימה nicht notwendig vom Löwen genommen ist. LXX hat Σαλιμ κατα θαλασσαν. Luc. Σασειμα.

54. שמעון ; vgl. سِمْع « Bastard von Wolf und Hyäne ».

a) Sohn Jakobs, Gen. 29, 33.

b) Ein in Mischehe lebender Judäer, Esdr. 10, 31.

Gewöhnlich wird das Wort שמעון als « Erhörung » aufgefasst und entspricht dann dem über ראובן Gesagten, dass nämlich Gefühle und Hoffnungen bei der Namengebung eine bedeutende Rolle spielten. « Einen fabelhaften Bastard von Wolf und Hyäne » sehen darin W. R. Smith, Stade und Kerber[1]. Diese Erklärung wird nicht wahrscheinlicher dadurch, dass man mit C. J. Ball, Gen. 49, 5, liesst : « Simeon und Levi אחים » und darunter heulende Tiere, Hyänen oder Schakale oder etwas Ähnliches versteht[2]. Denn dieses Wort kommt zwar bei Is. 13, 21 vor, hat dort aber die Bedeutung eines Vogels[3].

55. שׁוּעָל a, חֲצַר שׁוּעָל b und אֶרֶץ שׁוּעָל c « Fuchs ».

a) Ein Ascheriter, 1 Chron. 7, 36.

b) Eine simeonitische Stadt, Jos. 15, 28.

c) Gegend im St. Benjamin, 1 Sam. 13, 17.

56. שעלבים ; vgl. ثُعْلُب « Fuchs ».

Ort im Gebiete des St. Dan., Richt. 1, 35[4].

57. שׁפן : vgl. südarab. تُفُن , تَفَن « Klippschliefer ».

Kanzler Josias, 4 Kön. 22, 3.

Weil dem Worte wahrscheinlich die Bedeutung des « rauhen » innewohnt, so kann der Mensch so heissen unabhängig vom Tiere.

58. שפיפה ; vgl. שפיפון « eine Schlangenart ».

a) Ein Benjaminiter (שפופן), 1 Chron. 8, 5.

b) Ein Benjaminiter (שפופם), Num. 26, 39.

59. תחש « Delphin (?) ».

Sohn Nachors, Gen. 22, 24.

[1] W. R. Smith, im Journal of Philology 1880, S. 80. B. Stade, Geschichte des Volkes Israel I, S. 152. G. Kerber, Die religionsgesch. Bedeutung der hebr. Eigennamen, S. 71.

[2] C. J. Ball, The Book of Genesis in Hebrew, S. 114.

[3] Vgl. W. Staerk, Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des alten Testaments, II. Heft, Berlin 1899, S. 18.

[4] Jos. 19, 42 wird der Ort שעלבין geschrieben.

60. תּוֹלָע « Wurm », assyr. *tultu*.

a) Sohn Issachars, Gen. 46, 13.

b) Ein Richter, Richt. 10, 1.

61. תֶּרַח « Antilope ».

a) Vater Abrahams, Gen. 11, 24.

b) Station des Wüstenzuges, Num. 33, 27.

W. R. Smith sieht darin eine Art Ibex mit Rücksicht auf das syrische ܬܪܚܐ [1], und Frd. Delitzsch vergleicht das entsprechende assyrische *turâḫu* [2]. Nach Nöldeke geht jedoch das syrische Wort auf eine Wurzel פ״א zurück; die Erklärung W. R. Smiths als « Steinbock » hält er für unmöglich [3].

Unser Urteil über diese hebräischen Tiernamen kann nach dem Gesagten nicht zu gunsten der totemistischen Hypothese ausfallen. Wir finden, dass viele der angeführten Namen allem Anscheine nach keine Tiernamen sind. Im ganzen ist es kaum 1 % aller im Alten Testamente vorkommenden Namen, und wenn wir bedenken, dass z. B. in England mehr als 3 % aller Namen von Tieren genommen sind und dies doch nichts für ein Vorhandensein des Totemismus in dem meerumflossenen Lande beweist, so haben wir keinen Grund, aus den verhältnismässig wenigen hebräischen Tiernamen auf einen ursprünglichen Totemismus bei den Israeliten zu schliessen. Darunter giebt es nur wenige Familiennamen, denn wie J. Jacobs bemerkt [4], nur 30 der so genannten Personen sind Väter oder Mütter, so dass ihre Namen für Familiennamen gehalten werden könnten, und nur 10 Namen sind nach demselben Autor ganz bestimmt Gentilicia.

Aber auch wenn die Zahl der Familiennamen grösser sein sollte, was ich nicht für ausgeschlossen halte, so spricht sie nicht für den Totemismus. Sie konnten ursprünglich Individualnamen sein, die zu Familiennamen geworden sind. Individuen aber haben dergleichen Namen bekommen, weil man auf diese Weise ihre körperliche oder geistige Beschaffenheit ausdrücken wollte. Dies war der Fall bei den Arabern [5] und es geschah auch bei den alten Ägyptern. « So heissen Vornehme des alten Reiches ‚Klein', ‚Jung', ‚Vergnügt', und eine Dame heisst kurzweg die ‚Schöne'. Im mittleren Reiche begegnen wir den Männern ‚Gesund'

[1] W. R. Smith, Kinship and Marriage, S. 220.
[2] Frd. Delitzsch, Prolegomena, S. 80.
[3] Z D M G 1886, S. 167 f.
[4] J. Jacobs, Studies in Biblical Archaeology, S. 69.
[5] Siehe oben S. 27.

und ‚Stark'. den Frauen ‚Schönheit', ‚Ähnliche', ‚Süsse', ‚Grünende', ‚Die gesund ist', und im neuen einem ‚Hoch', einem ‚Schöngesicht', und den Damen ‚Stark' und ‚Grossköpfig'. Nicht selten werden auch Tiernamen, wie ‚Ichneumon', ‚Wels', ‚Löwe', ‚wilder Löwe', ‚Kaulquappe', ‚Affe', ‚Nilpferdstochter', ‚Pferd' auf Menschen übertragen und im neuen Reiche greift man sogar zu ‚Kater' und ‚Kleine Katze'. Das Pflanzenreich liefert den Frauennamen ‚Schöne Sykomore' [1]. » Sind wir daher nicht berechtigt anzunehmen, dass auch bei den Israeliten die von Tieren abgeleiteten Personennamen auf demselben Wege entstanden sind?

Noch weniger sollte man in den Ortsnamen Totemismus wittern [2]. Soweit sie wirklich als Tiernamen aufzufassen sind, findet ihr Ursprung eine genügende Erklärung in dem Umstande, dass die betreffende Tierart sich in der Nähe zahlreich aufhielt oder dort gezüchtet wurde. Zur ersten Klasse gehören die Namen, welche vom Löwen, vom Panther, von der Hyäne, vom Wolf, vom Fuchs, vom Wildesel, von der Gazelle, vom Steinbock, von den Skorpionen u. s. w. genommen sind. Der Löwe war in Palästina zahlreich vertreten, insbesondere in den Dickichten des Jordanthales. Wem diese nicht genügen, der kann noch an die in den Keilschrifttexten so oft erwähnten Löwen von Assyrien und Babylonien denken, die sich bis nach Palästina verirren konnten. Unter den Füchsen mögen öfters auch Schakale verstanden werden, die in Palästina zahlreich sind. Die Hyänen sind dort ebenfalls nicht selten; ich habe eine selbst aus dem Garten des St. Stephansklosters, das in nächster Nähe von Jerusalem steht, verscheucht. Panther sollen in den Jordansauen noch ziemlich zahlreich sein, wie mir Araber berichteten, und ich erinnere mich sehr gut, wie ich i. J. 1892 auf dem Berge Tabor gewarnt wurde, noch um 9 Uhr abends ins Freie zu gehen, « weil es dort Panther gebe ». Man riet mir, wenigstens nicht ohne Waffen auszugehen. Gazellen trifft man im hl. Lande sehr oft, und in den Bergen beim Toten Meer leben noch viele Steinböcke.

Zu der andern Klasse mag das Pferd gehören, das Rind, das Schaf, die Taube [3] und andere mehr.

[1] A. Erman, Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum, S. 228.

[2] Dies thut z. B. B. Stade, Geschichte des Volkes Israel I, S. 409: « Diese Ortsnamen sind eigentlich die Namen der Clane, welche die betreffenden Orte inne haben. So erklären sich Ajjalon (von ʾajjâl « Hirsch »), Schaʿalbim (« Füchse »), welche beide ursprünglich kananäisch sind; so Ophra in Manasse und Benjamin, Ephron in Benjamin (von ʿepher « Antilopenkalb »), so Eglon in Juda (von ʿegel « Kalb »), so Bat-Nimre (« nâmêr « Panther ») und andere mehr. »

[3] In Palästina kommen jedoch auch (wilde) Felsentauben vor.

Dazu kann man noch bemerken, dass die meisten dieser Ortsnamen nicht erst von den Israeliten eingeführt, sondern von den Kananäern übernommen worden sind, und daher auch aus diesem Grunde für eine « totemistische Religionsform » der Israeliten nicht angeführt werden sollten.

Ich kann jedoch nicht schliessen, ohne noch einen von Gray erhobenen Einwand zu erwähnen. Er beruft sich darauf, dass solche Tiernamen nach dem Exil weniger zahlreich sind als vorher, dass von Tieren abgeleitete Ortsnamen hauptsächlich im Süden von Palästina häufig erwähnt werden, und endlich, dass darunter auch Namen von unreinen Tieren vorkommen, was nach seinem Dafürhalten besser aus dem früheren Totemismus erklärt werden kann [1]. Ich bezweifle es sehr und gebe dafür folgende Erklärungen. Nach dem Exil kommen weniger Personen- und Familiennamen, die von Tieren abgeleitet sind, vor, aus dem einfachen Grunde, weil viele Familien ausgestorben waren und in dieser späteren Zeit seltener neue Tiernamen angenommen wurden, da dieser Brauch vorzüglich dem Nomadenleben entspricht, welches die Israeliten schon längst aufgegeben hatten. Weil aber im Süden von Palästina das Nomadenleben von der Natur mehr begünstigt wurde und sich dort auch länger erhalten hat, so ist es ganz natürlich, wenn dort auch die Tiernamen zahlreicher waren. Oft beruht das Vorwiegen solcher Tiernamen in einer Gegend auf ganz zufälligen Ursachen, die mit dem Totemismus nichts zu thun haben. Und gerade der Umstand, dass reine und unreine Tiere ihre Namen dazu hergeben mussten, beweist, dass kein religiöser Grund dabei obwaltete. Deshalb konnten diese Namen auch in solchen Zeiten bleiben, wo man bei den Israeliten dem Totemismus ganz bestimmt nicht huldigte. Dass aber die missfälligen Vergleiche mit Tieren seltener, die angenehmen in der mehr civilisierten späteren Periode zahlreicher werden sollten, wie Gray meint [2], beruht

[1] G. B. Gray, Hebrew Proper Names, S. 112 ff.

[2] Ebd., S. 100 f. : « Why with a changed mode of life did the custom tend to perish instead of simply changing ? For settled life does not involve loss of acquaintance with animals, but, at most, a difference in the animals seen and held and valued. It might, indeed, be expected that, as civilisation increased, comparison of the « ugly baby » with some undesirable animal would cease ; it might equally be expected that pleasanter comparisons with animals attractive through form or character would take their place. Yet this was seldom the case, while among the comparatively few instances of later names of this class more than one suggest an unpleasant comparison. » Für dieses letztere beruft es sich auf חֻלְדָּה « Wiesel » und עַכְבּוֹר « Maus ». Aber auch der Vergleich mit diesen beiden Tieren brauchte einem Menschen nicht notwendig

nach meinem Dafürhalten darauf, dass man diese Civilisation anders auffasst, als sie war. Und giebt es nicht trotz unserer viel fortgeschritteneren Civilisation auch jetzt noch weniger reizende Familiennamen, an deren Stelle mancher lieber einen viel schöneren führen wollte?

Nun kann ich es nicht unterlassen, noch eine Bemerkung anzuknüpfen, die ich nicht früher anführte aus Furcht, dass sie, wenn vor den bisherigen Erklärungen gegeben, hätte missverstanden werden können. Ich glaube, dass man sich bei religionsgeschichtlichen Fragen auf Eigennamen nur mit äusserster Vorsicht stützen [1] und an dieselben erst dann appellieren sollte, wenn die Religionsform, die man aus ihnen beweisen will, bei dem betreffenden Volke schon anderswoher bekannt ist, was man vom Totemismus bei den Israeliten nicht sagen kann.

misställig zu sein, besonders wenn wir das von J. Wellhausen (Reste arab. Heidentums, S. 200) über arabische Namen Bemerkte auch auf Israeliten beziehen: dass man nämlich mit Vorliebe Namen von widerwärtigen Tieren und stacheligen Pflanzen wählte, damit sich an dem so Benannten niemand vergreife.

[1] Selbst W. R. Smith (die Religion der Semiten, S. 29, Anm. 13) schreibt: « Immerhin muss zugestanden werden, dass bei religionsgeschichtlichen Fragen aus Eigennamen hergenommene Argumente ziemlich wenig beweiskräftig sind. » Und auch G. Kerber (a. a. O., S. 71) bemerkt, nachdem er die Stammnamen רְאֵה, לֵוִי, שִׁמְעוֹן und רָחֵל genannt und wenigstens die beiden letzten für reine Tiernamen erklärt hat: « Allein der Boden, auf dem wir bei allen derartigen Etymologieen wandeln, ist viel zu unsicher, als dass wir berechtigt wären, hieraus irgendwelche Schlüsse für die Religionsgeschichte zu ziehen. »

III.

DIE NATURVEREHRUNG

Da auch der Tierkultus, ja selbst der Gestirndienst, die Verehrung von Steinen, Brunnen, Flüssen und Gewächsen für den Totemismus verwertet und geradezu aus ihm erklärt worden sind, so müssen wir die Naturverehrung bei den Israeliten besprechen.

Eine sehr wichtige Rolle spielt in den semitischen Religionen der *Gestirndienst* [1]. Bei den Arabern wurde die Sonne *(Šams)* verehrt und als weibliche Gottheit aufgefasst [2]. Die Göttin *Al Lât* und die *Ilâhat* von Hamdan waren nichts anderes als die Sonne [3]. Nach Strabo [4] war *Helios* der Hauptgott der Nabatäer. שמש ist auch einer der Götter, welche der Sohn Panammûs von שמאל in Nordsyrien verehrte [5].

[1] Er kommt in beiden Formen vor, als idololatrischer und als reiner Gestirndienst; in der ersten fasste man die Sonne auf als Baal, Moloch, Tammuz u. s. w., den Mond oder die Venus als Astarte, in der zweiten (Ṣabaismus) wurden die Gestirne als reine Lichtwesen verehrt und als Urheber der in der Welt vorkommenden Dinge betrachtet. Vgl. P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern. Regensburg 1877, S. 413.

[2] H. Winckler (Z D M G 1899, S. 533; 1900, S. 408 ff. Geschichte Israels in Einzeldarstellungen II, Leipzig 1900, S. 70) behauptet, dass im Südarabischen שמש mit der Zeit sogar ein Appellativum wurde mit derselben Bedeutung wie das assyrische *ištar* = Göttin.

[3] J. Wellhausen, Reste arab. Heidentums, S. 33.

[4] Strabo, 16, 4, 26 (ed. Didot, Paris 1853, S. 667): Ἥλιον τιμῶσιν ἐπὶ τοῦ δώματος ἱδρυσάμενοι βωμόν, σπένδοντες ἐν αὐτῷ καθ' ἡμέραν καὶ λιβανωτίζοντες.

[5] Vgl. dazu: Ausgrabungen in Sendschirli I. Berlin 1893. IV. E. Sachau, Die Inschrift des Königs Panammû von Šam'al, S. 61.

Grosse Verehrung genoss auch die Venus unter den Namen *Kaukabta*, *ʿUzza*, *Beltis*: ihr wurden selbst Menschenopfer dargebracht [1]. Auch der Gott *Saʿd* kommt als Sternname vor, besonders für Jupiter und Venus [2]. Der Gott *Nasr* (eigentlich Adler oder Geier) war ebenfalls ein Sterngott und wird neben Sonne, Mond [3] und Milchstrasse öfters erwähnt [4].

Viel bestimmter trifft man den Gestirndienst in Babylonien und Assyrien, wo Sonne, Mond und allerlei Sterne unter verschiedenen Namen göttliche Verehrung genossen [5].

Als Folge dieses Kultus [6] betrachtet man die von den Sternen abgeleiteten Eigennamen, wie bei den Arabern: *Šumais* (Sönnchen), *Banû Šams* (Sonnensöhne), *al Qamar* (der Mond), *Qumair* (Möndchen), *Zuhra* (Venus), *at Turaijâ* (die Plejaden); bei denen von Ḥauran: Ἀβδασαμσος [7], Ἀμρισαμσος [8], Αισαμσος [9]; bei den Phöniziern: שבששך [10], עבדשמש [11] und andere; bei den Syrern: *Šamšagram* (Šemeš hat entschieden), *Amatšemeš* (Dienerin des Šemeš), ܐܡܬܫܡܫ und ܒܪ ܫܡܫ [12].

[1] Das ersieht man besonders aus dem Bericht des Nilus (Migne, P. Gr. 79, S. 611 f.): « Θεὸν οὐκ εἰδότες οὐ νοητόν, οὐ χειρότευκτον· ἄστρῳ δὲ τῷ πρωϊνῷ προσκυνοῦντες καὶ θύοντες ἀνατέλλοντι τῶν λαφύρων τὰ δόκιμα, ὅταν ἐξ ἐφόδου λῃστρικῆς αὐτοῖς περιγένηταί τι πρὸς σφαγὴν ἐπιτήδειον. Παῖδας δὲ μάλιστα προσφέρειν σπουδάζουσιν ὥρᾳ καὶ ἡλικίας ἀκμῇ διαφέροντας· ἐπὶ λίθων συμπεφορημένων περὶ τὸν ὄρθρον τούτους ἱερεύοντες ». Ähnlich Prokop (Pers. 2, 28) und ein syrischer Historiker (bei J. P. N. Land, Anecdota Syriaca 3, 247), welche unter anderem von al Mundir b. Mâ al Samâ von Hira (505-554) berichten, dass er der ʿUzza einen im Kriege gefangenen Königssohn und vierhundert gefangene Nonnen geopfert.

[2] J. Wellhausen, Reste arab. Heidentums, S. 60.

[3] Über den Mondkultus vgl. Fr. Hommel, Die südarabischen Altertümer des Wiener Hofmuseums. Mit einem längeren Exkurs über den Mondkultus der alten Araber, München 1899. Dess., Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelitische Überlieferung, München 1901, S. 8 ff. *Sîn, Haubas, ʿAmm* waren Mondgötter der südlichen Araber. Sie wurden hier als männliche Gottheiten aufgefasst, weil die Sonne für eine Göttin gehalten wurde.

[4] J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, S. 23.

[5] Vgl. darüber z. B. G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique I, S. 646 ff. Über Idole des Mondgottes s. G. Hoffmann in der Zeitschrift für Assyriologie 1896, S. 289 ff.

[6] Die meisten dieser Namen können auch ohne Gestirnkultus erklärt werden.

[7] Ph. Le Bas et W. H. Waddington, Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure, n. 2569.

[8] M. de Vogüé, Syrie centrale, Palmyre, n. 2. Ph. Le Bas et W. H. Waddington, a. a. O., n. 2587.

[9] M. de Vogüé, a. a. O., n. 8. 19. 75. 116. 123ᵃ. Ph. Le Bas et W. H. Waddington, a. a. O., n. 2458.

[10] C I S I, n. 1273.

[11] C I S I, n. 116. 117.

[12] Vgl. Z D M G 1882, S. 145. 163. Journal Asiatique 8. sér. XVIII, S. 233.

Dass die Israeliten öfters ebenfalls dem Gestirndienst huldigten, deuten schon die darauf bezüglichen Verbote an, viel klarer jedoch sagen es uns einige ausdrückliche Berichte des Alten Testamentes über diesen Gegenstand.

Im Deut. 4, 19 heisst es: « Dass du, wenn du deine Blicke zum Himmel erhebst und die Sonne, den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels betrachtest, dich nicht dazu verleiten lässest, dich vor ihnen niederzuwerfen und ihnen Verehrung zu bezeigen ». Am besten wird dieses Verbot begründet im 1. Kap. der Genesis, das geradezu aus apologetischen Rücksichten geschrieben ist, um unter anderem zu zeigen, wie das ganze Himmelsheer von Gott geschaffen ist und deshalb keine göttliche Verehrung verdient [1].

Doch liessen sich die Israeliten mehr als einmal zu diesem Götzendienste verleiten. Der Prophet Amos (Am. 5, 25 f.) macht ihnen Vorwürfe, dass sie in der Wüste dem Gestirndienst huldigten: « Brachtet ihr mir etwa in der Wüste vierzig Jahre hindurch Schlachtopfer und Gaben dar, ihr Israeliten? Ihr habt getragen das Zelt eures Königs (= Moloch) und den Kevan, euren Sterngott, eure Bilder, die ihr euch gemacht habt ». Der Text ist hier leider in vielfacher Hinsicht schwierig. Weder die massoretische noch die griechische Lesart befriedigt vollständig, und ausserdem streitet man darüber, ob sich dieser Vorwurf auf die vierzig Jahre in der Wüste beziehe oder auf eine spätere Zeit. Die obige Übersetzung lehnt sich zum Teil an den hebräischen Text, zum Teil an den griechischen. Der massoretische (v. 26.) lautet:

ונשאתם את סכות מלככם
ואת כיון צלמיכם כוכב אלהיכם
אשר עשיתם לכם :

Der Griechische:

Καὶ ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μολοχ.
Καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ῥαιφαν.
Τοὺς τύπους οὓς ἐποιήσατε ὑμῖν.

Der griechische Text hat die richtige Stelle des כוכב אלהיכם bewahrt, während im Hebräischen die Worte einmal wahrscheinlich vom Schreiber ausgelassen und dann am Rande bemerkt wurden, von wo sie durch

[1] Vgl. Vinc. Zapletal, Prvá hlava Genese v záři nejnovějších objevů (Časopis kat. Duchovenstva, Prag 1898, S. 329-340, 403-416, 480-491).

einen folgenden Abschreiber an eine falsche Stelle geraten sind. Im סכות wird vielfach ein assyrischer Gott *Sakut* gesucht, als nomen proprium des Adar-Malek-Saturn [1]. Dieser *Sakut* ist jedoch sonst unbekannt [2], weshalb es besser ist, gemäss dem τὴν σκήνην des griechischen Textes סכּית « Zelte » zu lesen. Wie in Ägypten die Götter herumgetragen wurden und bei den Israeliten die Bundeslade, so hier das Zelt des Moloch. כוכב אלהיכם ist als ein Wort zu fassen = « Sterngott », und anstatt כיון ist כֵּיוָן zu vokalisieren = arab. كَيْوان, syr. ܟܐܘܢ, assyr. *Ka-ai-vanu* (Saturn). Das griechische Ῥαιφάν ist kaum als der Gott Ra von On aufzufassen [3], sondern ist aus den dem hebr. כיון entsprechenden griechischen Buchstaben verdorben. Da diese Gottheit auch bei den Arabern, die den Israeliten doch näher standen, verehrt wurde, so ist hier nicht an eine Entlehnung von den Assyrern zu denken, besonders wenn sich die Stelle auf die Vergangenheit und nicht, wie einige wollen [4], auf die assyrische Gefangenschaft bezieht. Thatsächlich trugen ja die Verbannten ihre Götterbilder nicht selbst. An einen « späteren Einschub » zu denken, ist kein genügender Grund vorhanden [5]. Ich nehme daher an, dass während des Wüstenzuges von den Israeliten auch Sterne verehrt wurden.

In Palästina angekommen, fanden die Israeliten den Sonnenkult vor, wie es die Ortsnamen *Beth-Šemeš* in Juda (Jos. 15, 10), in Naphtali (Jos. 19, 38), in Issachar-Zabulon (Jos. 19, 22), und *ʿEn-Šemeš* (Jos. 18, 17)

[1] Z. B. E. Schrader, Die Keilschrift und das A. Test., Giessen 1883, S. 442 f. und W. Nowack, Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt, Göttingen 1897, S. 143.

[2] Die Lesung der Stelle bei Rawlinson II, 57, 40, auf die man sich beruft, ist höchst unsicher. Ich finde das Wort auch nicht bei Frd. Delitzsch in seinem « Assyrischen Handwörterbuch », obgleich derselbe früher in dem Werke « Wo lag das Paradies? » (Leipzig 1881, S. 215) die Lesung Sakkut zugegeben. Auch das unsichere Sukkôth-Benôth 4 Kön. 17, 30 sollte man nicht zum Beweise anführen, da das Wort dort noch nicht erklärt ist (vgl. J. Benzinger, Die Bücher der Könige, Freiburg i. Br. 1899, S. 176). Nach J. Lippert (Allgemeine Geschichte des Priesterthums II, Berlin 1884, S. 314) sind die Sukkôth-Benôth nichts anderes als die « Casas das tintas » der Afrikaner.

[3] Für den Ra von On hält ihn z. B. K. Hartung, Der Prophet Amos, Freiburg i. Br. 1898, S. 114 f.

[4] Z. B. E. Schrader, a. a. O. E. König, Hauptprobleme der israel. Religionsgeschichte, Leipzig 1884, S. 83 ff. W. Nowack, Die kleinen Propheten, S. 143.

[5] Sollte es trotzdem der Fall sein, so dürfte man bei den Israeliten den Gestirndienst gar nicht für primitiv und daher um so weniger für totemistisch halten, sondern er würde uns bei ihnen zur Zeit des Königs Manasse zum erstenmal entgegentreten, wie es mehrere Forscher behaupten, z. B. B. Duhm, Das Buch Hiob, Freiburg i. Br. 1897, S. 148 f.

sehr wahrscheinlich machen. Zur Zeit der Könige, besonders unter Manasse, fand in Juda unter dem assyrischen Einflusse der Kultus der Sonne, des Mondes und des Tierkreises statt [1]. Manasse hat das ganze Heer des Himmels angebetet und demselben Altäre gebaut (4 Kön. 21, 3, 5); der Sonne waren Rosse und Wagen geweiht (4 Kön. 23, 11) [2], und die Weiber von Jerusalem verehrten die « Königin des Himmels » (Jer. 7, 18) [3].

Wir haben also genügende Zeugnisse dafür, dass die Israeliten den Gestirndienst hatten, aber wir sehen darin keinen einzigen charakteristischen Zug des Totemismus. Der Kultus ist zum Teil fremder Herkunft und lässt sich daraus erklären, dass der Mensch, von der Schönheit der Gestirne angezogen, zu deren Vergötterung verführt wurde. Und auch für diesen Weg, auf dem man zum genannten Kultus gelangte, haben wir biblische und ausserbiblische Zeugnisse. Job beteuert: wenn er das Sonnenlicht betrachtete, wie es strahlte, und den Mond, wie er so prächtig dahinwallte, habe er sich nicht dazu verleiten lassen, seine Hand zum Kuss

[1] Vgl. K. Budde, Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung. S. 152 f.

[2] Vgl. Henoch 72, 5. 37. H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, Göttingen 1895, S. 141.

[3] Der Name שמשי (sonnig) Esr. 4, 8 kann ohne Sonnenkultus erklärt werden. שמשון (solaris) Richt. 13, 24 ff. wird in neuerer Zeit, wie bekannt, vielfach als Sonnenheros aufgefasst und mit Herakles zusammengestellt. Eine gewisse Ähnlichkeit zwischen beiden haben schon alte Autoren wahrgenommen, wie Eusebius (Eusebii Chron. ed. Schœne II, S. 54), Philastrius (De haeres. c. 8; Migne P. L. 12, S. 1122), Georgius Synkellos (Chronogr. ed. Dindorf I, S. 309), Calmet (in seinem Commentar zum 16. Kap. des Buches der Richter). Mythische Züge in der Geschichte Samsons glaubten zu finden: G. L. Bauer (Hebräische Mythologie II, Leipzig 1802, S. 86 ff.), G. Kaiser (Commentarius in priora Geneseos capita, Norimbergæ 1829, S. 186 ff.), W. Vatke (Die Religion des Alten Testamentes I, Berlin 1835, S. 369 f), E. Meier (Geschichte der poetischen National-Literatur der Hebräer, Leipzig 1856, S. 103 ff.), G. Roskoff (Die Simsonsage nach ihrer Entstehung, Form und Bedeutung und der Heraklesmythus, Leipzig 1860), H. Steinthal (Die Sage von Simson, in der Zeitschrift für Völkerpsychologie II, 1862, S. 129-178). Steinthal war der erste, welcher alle Züge der biblischen Erzählung von Samson mit der Heraklessage verglichen hat. Ihm haben sich angeschlossen: J. Braun (Naturgeschichte der Sage I, München 1864, S. 272), L. Seinecke (Geschichte des Volkes Israel I, Göttingen 1876, S. 253 ff.), J. Goldzieher (Mythus der Hebräer, Leipzig 1876, S. 128), M. Schultze (Handbuch der ebr. Mythologie, Nordhausen 1876, S. 121 al.). Diese Erklärung ist jedoch künstlich und thut dem biblischen Bericht Gewalt an; vgl. Wellhausen-Bleek, (Einleitung 1876, S. 196), Flöckner (in der Theologischen Quartalschrift 1886, S. 449 ff.; 1887, S. 47 ff.), Frd. Baethgen (Beiträge S. 162 ff.), S. Oettli (Buch der Richter, München 1893, S. 283), K. Budde (Das Buch der Richter, Freiburg i. Br. 1897, S. 109 f.). Auch die Hypothese E. Witzkes (Der biblische Simson der ägyptische Horus-Ra, Wittenberg 1888), Samson sei Horus-Ra, befriedigt keineswegs. Samson ist eine historische Person, die nach der Sonne benannt ist, ohne dass daraus der Sonnenkultus folgen würde.

an den Mund zu legen, und so die Sonne zu verehren (Job 31, 27 f.). Im Buche der Weisheit (13, 2 f.) wird ebenfalls gesagt, dass man die Gestirne wegen ihrer Schönheit zu Göttern machte [1]. Nach *ʿAboda Zara* (4, 7) haben die Rabbiner, wenn sie gefragt wurden, warum Gott den Götzendienst nicht vernichte, wenn er ihn nicht haben wolle, geantwortet: Wenn die Heiden nutzlose Gegenstände verehrt hätten, so hätte Gott diese vernichtet; weil sie aber Sonne, Mond, Planeten und Sterne verehrten, so wolle Gott die Welt wegen dieser Narren nicht zerstören [2]. Und Julian schreibt [3]: « Es ist mir eine wunderbare Sehnsucht nach den Strahlen des Gottes (der Sonne) von Kindheit an eingepflanzt. So oft ich daher als Knabe meine Augen nach dem ätherischen Lichte wandte, kam ich ausser Fassung. Auch des Nachts, wenn ich bei reinem, heiterm Himmel ins Freie gieng, wandte ich, alles andere nicht achtend, nur den himmlischen Schönheiten meinen Geist zu, so dass ich nicht merkte, wenn mir jemand etwas sagte, und ich selbst nicht wusste, was ich that. »

Noch weniger kann ich in dem semitischen *Steinkultus* etwas entdecken, was auf Totemismus hinweisen würde. Es gab wohl Blöcke und Felsen, die durch ihre Grösse und ihre Gestalt bei einigen Völkern auf die rohe Phantasie dermassen wirken konnten, dass man sie für beseelte Wesen hielt und von ihnen Hilfe erwartete; wir finden jedoch wenige Blöcke und Steine, die in ihrer ursprünglichen Lage verharrten und diese Verehrung genossen. Bei den Arabern [4] war der Gott *al Fals*, ein roter Vorsprung in der Mitte des Berges Aga, von menschenähnlichem Aussehen. Die Ṭajji dienten ihm, brachten ihm Gaben und opferten bei ihm ihre Opfer [5]. Auch der Gott *Ḏu lḪalaṣa* war ein weisser Stein, worauf eine Art Krone gearbeitet war; der Stein war vielleicht, wie der

[1] Sap. 13, 2 f.: Η πῦρ ἢ πνεῦμα ἢ ταχινὸν ἀέρα ἢ κύκλον ἄστρων ἢ βίαιον ὕδωρ ἢ φωστῆρας οὐρανοῦ πρυτάνεις κόσμου θεοὺς ἐνόμισαν· ὧν εἰ μὲν τῇ Καλλονῇ τερπόμενοι θεοὺς ὑπελάμβανον. Die Hebräer waren vielleicht empfänglicher für die Grösse der Naturkräfte als für die Schönheit der Natur, aber auch diese entgieng ihnen nicht; vgl. Ecclus 43, 9 (Vulg. 10): « Ein schönes Bild am Himmel bietet der Sterne Glanz, und ein strahlender Schmuck sind sie in den Himmelshöhen Gottes », und v. 11: « Siehe den Regenbogen und segne seinen Schöpfer, denn sehr prächtig ist er in Herrlichkeit ». Zu Sap. 13, 2 vgl. ähnliche Stellen aus Philo, Plato und Herodot bei W. J. Deane, The Book of Wisdom, Oxford 1881, S. 180.

[2] In der Übersetzung von F. Ch. Ewald (Nürnberg 1868) S. 407.

[3] Oratio in regem Solem (ed. Fr. C. Hertlein I, Lipsiæ 1875, S. 168 f.).

[4] Arnobius, adv. Gent. 6, 11 (Migne P. L. 5, S. 1185) sagt, dass die Araber informem lapidem verehren.

[5] J. Wellhausen, Reste arab. Heidentums, S. 51 f.

Name angiebt, von einem wohlriechenden Schlinggewächs umrankt [1]. Und die *Kaʿaba* galt nicht bloss als Behausung eines Idols, sondern war vielfach selber ein Idol [2].

Viel häufiger wurden Steine auf arabischen Kultusstätten aufgestellt, und ein solcher Stein « ist das notwendige und das am meisten charakteristische Zeichen der arabischen Kultusstätte . . . Er ist aber mehr als Altar, er repräsentiert die Gottheit, und zwar jede beliebige männliche oder weibliche Gottheit, nicht nur eine einzige, bestimmte, identische [3] ». Dieser Stein hiess *Nuṣb*, *Anṣab* (نُصْب ، أَنْصَاب) und kommt auch bei andern Semiten vor, besonders bei den Phöniziern und Kananäern; öfters wird er auch bei den Israeliten unter dem Namen *Maṣṣeba* erwähnt, weshalb man geneigt ist, die arabische Vorstellung auf den altisraelitischen Kultus zu übertragen. Die Steine von Bethel, Bethšemeš, Sichem, Ophra werden als Kultusorte dargestellt (Gen. 28, 18 ff.; Richt. 6, 11 ff.; 1 Sam. 6, 14; Jos. 24, 26), und da der Stein öfters auch in Eigennamen vorkommt, so sieht Kerber darin einen ursprünglichen Fetischismus [4]. Noch weiter gieng Dozy, der Is. 51, 1 f. verwertet hat, um zu beweisen, dass Abraham ursprünglich ein göttlich verehrtes Wesen war, und zwar ein Steinfetisch wie der schwarze Stein der Kaʿaba. Ṣara bedeute infolgedessen die Höhle, in welcher der Stein gelegen, denn « der Felsblock lag natürlich in der Höhle [5] ».

[1] Ebd. S. 45 ff.

[2] Ebd. S. 74: «Die Heiligkeit der Kaʿba stammte nicht daher, dass ein Idol darin stand. Der schwarze Stein war das eigentliche Heiligtum und blieb es auch, nachdem ein künstliches Gottesbild hinzugekommen und im Innern der Kaʿaba aufgestellt war. Die Kaʿaba war nur eine Erweiterung dieses Steines und nahm dadurch, dass er in sie eingelassen war, teil an seiner Heiligkeit; sie war also nicht bloss Behausung eines Idols, sondern selber Idol, ein vergrösserter heiliger Stein. »

[3] Ebd. S. 101 f.

[4] G. Kerber, Die religionsgesch. Bedeutung der hebr. Eigennamen, S. 25.

[5] R. Dozy, Die Israeliten zu Mekka, Leipzig 1864, S. 24. Es ist klar, dass der Verfasser aus dem Bilde Is. 51, 1 f. zu viel deduziert; die Israeliten werden darin einfach an ihren geringen, unscheinbaren Anfang gemahnt: aus Abraham und Sara sind, wie aus einem Steinbruch oder einer Steingrube, die einzelnen Bausteine des Hauses Israel genommen. Die beiden Namen bieten auch nichts, was die Erklärung Dozys begünstigen würde. שָׂרָה hängt nicht mit « Israel » zusammen, wie W. R. Smith (Kinship and Marriage, S. 30) behauptet, sondern es ist das Femininum von שַׂר und bedeutet demgemäss « Fürstin » (resp. « Königin », wie P. Jensen in der Zeitschrift für Assyriologie, 1896, S. 299, vorschlägt). Auch die Form שָׂרַי ist ein Femininum von שַׂר mit dem Femininsuffix, welches sich ähnlich in anderen semitischen Sprachen erhalten hat (im Syrischen als *ai*, im Arabischen als ـَى, im Geez als ê).

Sehen wir jedoch näher zu, so finden wir, dass der Stein bei den alten Semiten nicht für Gott selbst gehalten wurde, sondern nur für die Behausung Gottes. Dies gilt nicht bloss von den Maṣṣeben, sondern auch von den in ihrer natürlichen Lage bleibenden und von den Menschen verehrten Steinen, die jedenfalls gar nicht zahlreich waren. Es ist freilich nicht ausgeschlossen, dass das eine oder das andere Individuum den Stein selbst für Gott hielt, aber dass dies die Religion eines Volkes oder auch nur eines arabischen Stammes gewesen wäre, nehme ich nicht an. Der arabische Gott *al Fals* hatte allem Anscheine nach menschliche Gestalt [1]; der *Ḏu lḪalaṣa* war seinem Namen nach wenigstens mit einer Pflanze in Verbindung, so dass man dadurch über den Begriff des Steines hinausgieng. Und der Stein in der Kaʿaba wird ursprünglich wohl auch nichts anderes gewesen sein als ein Nuṣb, der Sitz eines Gottes; dies erklärt uns, warum der Stein später zu einem Gebäude erweitert wurde, in dessen Ostecke er bei dieser Gelegenheit eingemauert worden ist.

Nuṣb aber und die ihm entsprechende Maṣṣeba ist nach altsemitischer Anschauung nur eine Wohnung Gottes; deshalb heisst sie *Bèthʾêl,* bei den Griechen βαίτυλος, βαιτύλιον, bei den Römern *baetulus*, und nichts anderes besagen die λίθοι ἔμψυχοι Sanchuniathons [2]. Das ist aber kein eigentlicher Fetischismus, wenigstens insofern man mit diesem Namen jene niedrige Stufe der Religion bezeichnet, auf der man den Stein für den Körper, die eigentliche Gestalt des Gottes hält, was die Semiten von den Maṣṣeben nicht annahmen. Dass bei den Arabern die Steine nicht als eine Gestalt der Götter angesehen wurden, beweist ausserdem noch der Umstand, dass an Kultusstätten, wo nur eine Gottheit verehrt wurde, auch mehrere Steine standen [3].

Diese Maṣṣeben hatten noch zwei andere Bedeutungen, die wir aus einigen näheren Nachrichten über sie erschliessen können. Sie waren Altäre, weshalb auf ihnen oft Opfer dargebracht wurden, oder sie wurden wenigstens mit dem Blut der Opfertiere bestrichen und mit Öl gesalbt. Sie wurden auch, besonders bei den Phöniziern, den Göttern als Weihgeschenke aufgestellt, entweder um eine Gnade von ihnen zu erbitten oder um ihnen zu danken. Dies führt uns zu der Annahme, dass sie

[1] J. Wellhausen, Reste arab. Heidentums, S. 53.

[2] Sanchuniathon, ed. Orelli, S. 30. Dasselbe bedeuten die um den heiligen Stein sich herumwindenden Schlangen auf den Münzen von Tyros aus der Zeit Heliogabals. Vgl. R. Pietschmann, Geschichte der Phönizier, Berlin 1889, S. 227.

[3] Vgl. J. Wellhausen, Reste arab. Heidentums, S. 102. J. Benzinger, Hebräische Archäologie, S. 376.

vielfach nichts anderes waren als ein äusseres Zeichen der inneren Verehrung [1].

Welche Bedeutung hatten nun die Masseben bei den Israeliten selbst? Ich schliesse mich hier der Ansicht Kittels an, dass es schwer sein wird, zu sagen, ob die Israeliten da, wo sie Jahwe eine Massebe errichteten, mit diesem zunächst von den Kananäern entlehnten Symbol immer denselben Gedanken verbanden, wie jene Heiden. Sie wird ursprünglich eine Wohnung Gottes sein, aber bei den Israeliten einmal eingebürgert, kann sie sehr verschiedene Bedeutung gewonnen haben. « Unter allen Umständen ist es falsch, zu meinen, jeder heilige Stein sei ohne weiteres als Wohnstätte der Gottheit anzusehen : noch heute kennen die heidnischen Naturvölker z. B. des inneren Afrika eine Menge heiliger Steine, deren Heiligkeit meist lediglich in irgend einer nicht näher zu definierenden Beziehung zu einem Gott (bezw. Ahnen) besteht, ohne dass er in ihnen hausend gedacht ist. » Die Masseben werden als Sinnbilder der Gegenwart Gottes gegolten haben [2].

Spricht vielleicht für den Fetischismus und den Totemismus der Israeliten der Gottesname צור (Fels) und sein Vorkommen in den Eigennamen? Auch diese Annahme muss entschieden zurückgewiesen werden. צור findet sich zwar in mehreren alten Eigennamen, wie in אליצור (mein [3] Gott ist Fels), Num. 1, 5 ; 2, 10 al., צוריאל (Gott ist mein Fels), Num. 3, 35, צורישדי (der Allmächtige ist mein Fels), Num. 1, 6 ; 2, 12 al., פדהצור (der Fels hat erlöst), Num. 1, 10 ; 2, 20 al., mit denen פדהאל Num. 34, 28 : פדיה 4 Kön. 23, 36 al. פדיהו 1 Chron. 27, 20 zu vergleichen sind [4], Aber wir sind nicht berechtigt, in diesem Gottesnamen

[1] Die auf F. C. Movers, (Die Phönizier, Bonn und Berlin 1841-56 I, S. 680), zurückgehende Ansicht, die Säulen und Pfeiler seien Phallussymbole gewesen, entbehrt bis jetzt einer genügenden Begründung. Vgl. W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 160 f.

[2] R. Kittel, Die Bücher der Könige übersetzt und erklärt, Göttingen 1900, S. 120.

[3] Zu dem î vgl. J. Barth, Die Casusreste im Hebräischen (Z D M G 1899, S. 593 ff.). Er erklärt es für innerhebräische Analogiebildung für den Status constructus, gebildet nach dem Status constructus der Verwandtschaftswörter, unterscheidet jedoch davon das î, welches das Suffix der 1. Person ist, wie in עזריאל. Dieses Suffix der 1. Person trifft man auch in babylonischen und assyrischen Eigennamen, wie in *Zera'a*, *Zere'a* *Zêri* (mein Same), *Abla*, *Abli*, *Ablê'a* (mein Sohn), *Bâba'a* (mein Kind), *Sumâ'a* (mein Name), *Ardê'a* (mein Knecht), *Nûrû'a* (mein Licht). Vgl. Frd. Delitzsch, Prolegomena, S. 205.

[4] Als Gottesname kommt dieses Ṣûr auch im ברצר der altaramäischen Inschrift aus dem 8. Jahrhundert vor. Vgl. dazu : E. Sachau, Die Inschrift des Königs Panammû von Šam'al Z. 3 und 20 (S. 71 und 77).

mehr zu sehen als eine Metapher, nicht den Ausdruck des Steinkultus [1]. Als Metapher hat mit Recht schon Nestle diesen Namen erklärt [2], und Kerber muss diese Metapher wenigstens für spätere Zeiten zugestehen [3]. Denn in mehreren poetischen Stellen des Alten Testamentes wird Gott als Felsengrund des Heils und als sichere Bergfeste gepriesen. Dazu muss man den Israeliten zwar einen gewissen Grad von Einbildungskraft zuschreiben, aber das thut ja auch Kerber [4], indem er gegen Ed. Meyer [5] bemerkt, dass er die Semiten durchaus nicht für so phantasielos hält [6].

Die zahlreichen Nachrichten über den semitischen Quellenkultus bieten ebenfalls nichts, was aus dem Totemismus erklärt werden müsste. Der sprudelnde Quell und der rauschende Fluss wurden als lebendig gedacht und genossen Verehrung nicht so sehr, weil das Wasser fliesst und fliessend Geräusch verursacht, auf keinen Fall deshalb, weil es als Gott und noch weniger als Verwandter oder Ahn des Menschen galt, sondern weil es den Pflanzenwuchs fördert und das tierische und menschliche Leben unterhält [7].

[1] Fr. Hommel, Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung, München 1897, S. 83 führt ähnliche Namen an, die bei den Semiten als Umschreibung für « Gott » stehen, wie *ṣidḳi* (meine Gerechtigkeit), *nabti* (mein Glanz), *wir'i* (meine Furcht), *ḏimri* (mein Schutz) u. s. w. — H. Winckler Z D M G 1900, S. 418 Anm. vermutet, der Gottesname צור sei nicht zusammengehörig mit צור « Fels », sondern mit צורה « Bild ».

[2] E. Nestle, Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung, S. 56 ff.

[3] G. Kerber, Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebr. Eigennamen, S. 26.

[4] Ebd. S. 60.

[5] Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I, S. 208 ff.

[6] Den Höhenkultus glaube ich nicht besprechen zu müssen, weil es zu klar ist, dass die Bamôth höchstens nur als Wohnstätten der Gottheit aufgefasst wurden (vgl. W. Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie II, S. 12 f. J. Benzinger, Hebräische Archäologie, S. 373) und meines Wissens von niemandem für den Totemismus verwertet wurden. Das letztere gilt auch von den heiligen Höhlen, die oft als Schatzhäuser der Gottheit galten, manchmal aber auch als deren Wohnung. Vgl. J. Wellhausen, Reste arab. Heidentums, S. 103. W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 150 ff.

[7] Vgl. Ch. Piepenbring, La religion primitive des Hébreux (Revue de l'histoire des Religions XIX, Paris 1889, S. 174). L. Marillier, L'origine des Dieux (Revue philosophique de la France et de l'Etranger XLVIII, Paris 1899, S. 234) : « Les astres, la lune et le soleil, le vent, le feu, la mer, sont considérés comme des vivants et des vivants doués d'un pouvoir surnaturel pareil à celui des esprits ; des animaux, des arbres, des rochers, des lacs, des fleuves et des fontaines sont adorés parce qu'une certaine force est en eux, une certaine énergie divine, semblable à celle qui est à la disposition des sorciers, des magiciens et des prêtres ».

Bei den Arabern stand das Wasser sehr oft in Verbindung mit der Kultusstätte, aber ein direktes Zeugnis dafür, dass die Quellen und Ströme heilig waren oder im Kultus eine bestimmte Rolle spielten, giebt es nicht [1]. Bei den Ackerbau treibenden Kananäern und Syrern musste das Wasser noch mehr die Aufmerksamkeit des Menschen auf sich ziehen, da es die Fruchtbarkeit des Landes bedingte. Nehmen wir dazu noch einige heilkräftige Gewässer, die schon den Alten bekannt waren, insbesondere die heissen Quellen, wie sie z. B. östlich vom Toten Meer hervorsprudeln, den Menschen nützlich gegen Rheumatismus und andere Leiden, so begreifen wir, warum der alte Semite sie mit religiösem Blick anschaute. Er brachte sie in Verbindung mit übernatürlichen Mächten, mit Göttern und Dämonen, die als an diesen Gewässern wohnend gedacht wurden, ebenso wie man heute noch in Palästina der Ansicht ist, dass die Quellen, besonders die heissen Quellen und die Schwefelquellen, Sitze von Geistern seien [2]. Damit steht in Verbindung, dass man meinte, grosse Schlangen und Drachen wohnten in ihnen, oder wenigstens annahm, dass das Flussbett von einem Drachen ausgehöhlt wurde, wie es die Sage vom Orontes erzählt. Im Wasser manifestierte sich daher die Macht, die lebendige Kraft der Götter, weshalb an den Quellen und Brunnen Heiligtümer errichtet wurden. Daraus erklären wir uns auch, dass man bei Quellen und Flüssen schwur, und warum Hannibal bei seinem Bündnis mit Philipp von Macedonien in seinem Schwur, in dem er die Gottheiten von Karthago und Hellas nennt, auch der Sonne, des Mondes, der Erde, der Ströme, Teiche und Quellen gedenkt [3]. Das Wasser galt also als heilig, als Sitz der Götter und Geister, als göttliche Kraft, aber wir finden nicht, dass es für Gott selbst gehalten worden wäre. Diese Auffassung erklärt uns auch genügend, warum in das Wasser oft Opfergaben geworfen wurden, und warum Quellen manchmal mit Orakeln verbunden waren.

Als die Israeliten nach Palästina kamen, fanden sie mehrere Quellen, die von den Kananäern auf diese Weise verehrt wurden ; ob sie dieselben aber auch selbst verehrten, davon weiss man nichts. Hieher gehören : die Quelle von *Be'er Šeba*ᶜ (Gen. 21, 32), die Quelle von Qadeš Barneaᶜ,

[1] W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 130.

[2] Z D P V 1887, S. 180. Vgl. auch Z D M G 1884, S. 584 u. G. Hoffmann, Über einige phön. Inschr., S. 53.

[3] Polybius VII, 9, 3 : Ἐναντίον θεῶν τῶν συστρατευομένων καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ γῆς · ἐναντίον ποταμῶν καὶ λιμνῶν (andere lesen δαιμόνων oder λιμένων oder λειμώνων) καὶ ὑδάτων etc.

die *'En mišpaṭ* hiess (Gen. 14, 7), die Quelle *'En šemeš* zwischen Jerusalem und Jericho (Jos. 15, 7), die Quelle *Lachaj ro'i* (Gen. 16, 14), *'En rogel*, bei der Adonias seinen Opferschmaus gehalten (Jos. 15, 7; 3 Kön. 1, 9), die *Gichon*quelle, bei der Salomo gesalbt wurde (3 Kön. 1, 33 f.) und die *Jordan*quelle, an der das Heiligtum von Dan stand. Diese Quellen hatten auch für die Israeliten ihre Bedeutung, weil das auserwählte Volk sich in vielen äusseren Dingen den Kananäern anpasste, wozu es schon durch den orientalischen Brauch geführt wurde, welcher neue Ankömmlinge den sesshaften Bewohnern folgen lässt. Die Quellen werden in der hl. Schrift auch deshalb erwähnt, weil ihr Wasser zum Trinken und zu Reinigungen verwendet wurde, und weil in ihrer Nähe ein passender Ort für Versammlungen war. Deshalb brauchten aber die Israeliten von den Quellen nicht ebenso zu denken wie die Kananäer, und selbst wenn einige Gesetze den Israeliten bei der Quelle des Gerichtes ('ên mišpaṭ) gegeben wurden [1], ist man nicht gezwungen anzunehmen, dass man da nach kananäischer Weise das Orakel befragte.

Wir gehen zum *Baumkultus* über, um zu erfahren, ob wir darin etwas für den Totemismus finden; nach den Tieren wird ja in dieser Hypothese den Pflanzen die erste Stelle zugewiesen.

Bei vielen Völkern des Altertums lässt sich eine gewisse Verehrung von Pflanzen nachweisen. Bei den Ägyptern waren es vor allem schöne, grosse Palmen [2] und schattenspendende Sykomoren. Man dachte sich dieselben als von einem Geiste bewohnt, der sich in ihnen für gewöhnlich verborgen hielt, der aber von Zeit zu Zeit auch erschien, indem er aus dem Stamme entweder ganz oder zum Teil heraustrat, um bald wieder in demselben zu verschwinden. Die Ägypter brachten solchen Bäumen Opfer dar in Form von Feigen, Trauben, Gemüse und Wasser; das letztere stand in Krügen in der Nähe dieser Bäume und wurde von Zeit zu Zeit erneuert. Der Reisende stillte hier seinen Durst und verrichtete zum Danke dafür ein kurzes Gebet [3].

Auch bei den Phöniziern, Syrern, Kananäern genossen Bäume religiöse Verehrung. Wenn inmitten einer unfruchtbaren Gegend Bäume

[1] J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, S. 357 ff. W. R. Smith, Die Religion der Semiten. S. 139.

[2] Die Palme wurde auch bei den alten Babyloniern als heiliger Gottesbaum verehrt. Vgl. L. Fonck S. J., Streifzüge durch die biblische Flora, Freiburg i. Br. 1900, S. 8 und die dort angeführte Litteratur.

[3] Vgl. G. Maspero, Histoire ancienne de l'Orient classique I, S. 120 ff.

und Sträucher wuchsen, so dachte man, sie seien von höheren Wesen erzeugt, und kein Mensch wagte es, diesen Pflanzenwuchs zu zerstören oder auch nur das darin lebende Wild zu jagen. Auch einzelne Bäume, die besonders schön und gross waren, wurden als Erzeugnisse höherer Wesen gedacht und demgemäss verehrt. Und weil Haine als Lieblingsstätten der Gottheiten galten, wurden sie an deren Kultusstätten angelegt. Ein solcher Baum hiess Aŝera [1]; in historischer Zeit jedoch bezeichnete dieser Name auch künstliche Nachbildungen von Bäumen und heilige Pfähle, die oft mit Bändern geschmückt wurden [2].

Bei den Arabern sind es weniger einzelne Bäume als ganze Haine, die sich solcher Verehrung erfreuen, und man wird kaum von der Wahrheit abweichen, wenn man annimmt, dass in alter Zeit alle ihre Kultusstätten von einem *Ḥimâ* (Temenos), einem geweihten Bezirk, umgeben waren, worin heilige Bäume wuchsen.

Wie tief dieser Kultus bei den Semiten eingewurzelt war, beweist der Umstand, dass es bis jetzt, trotz des Christentums und des Islams, bei diesen Völkern Reste der Baumverehrung giebt. Bei den alten Arabern hiess der heilige Baum *Ḏât Anwât*, d. h. Aufhängebaum, weil man darauf Weihegeschenke aufhieng [3]. Diese Ehre wird aber noch in unserer

[1] Jetzt nimmt man vielfach an, dass die Aŝera ursprünglich eine kananäische Göttin war, deren charakteristisches Symbol die Aŝeren waren; so z. B. G. Beer (in der Theol. Litteratur-Zeitung 1899, S. 673) und früher schon F. C. Movers (Die Phönizier I, S. 560 ff.). Als Beweise dafür werden angeführt: a) zwei phönizische Inschriften, die eine aus Kition (Z D M G 1881, S. 424), die andere aus Maᶜsub (Rev. Archéologique, juin 1885, S. 380); b) Der Name Abd-aŝratum in den Tell el-Amarna-Briefen, welcher dem ʾEbed-Aŝera entspricht, und c) einige alttestamentliche Stellen, nämlich Richt. 3, 7: « Die Israeliten vergassen Jahwe, ihren Gott, und verehrten die Baale und die Aŝeren »; 3 Kön. 15, 13 = 2 Chron. 15, 16: Maacha hat der Aŝera ein Bild angefertigt; 3 Kön. 18, 19: Propheten des Baal und Propheten der Aŝera; 4 Kön. 21, 7: Manasse stellte das Bild der Aŝera in den Tempel; 4 Kön. 23, 4: Geräte wurden angefertigt für den Baal und die Aŝera; 4 Kön. 23, 6: Josias liess die Aŝera aus dem Tempel Jahwes schaffen; 4 Kön. 23, 7: Die Weiber webten für die Aŝera. Andere sind jedoch von der Existenz der Göttin Aŝera noch nicht überzeugt; denn die beiden phönizischen Inschriften werden vielfach anders gelesen und verstanden (über die von Kition s. B. Stade Z A T W 1881, S. 344 f. C I S I, n. 13, über die von Maᶜsub J. Halévy, Rev. des Études Juives 12, 1886, S. 109 ff. G. Hoffmann, Über einige Phön. Inschr., Göttingen 1889, S. 26 ff.). Der Abd-aŝratum wird erklärt wie ᶜEbed-sûsîm oder ᶜEbed-hêkal, und in den alttest. Stellen steht nach einigen die Aŝera metonymisch für die Göttin Astarte, nach anderen ist es eine grösstenteils von Abschreibern herrührende Konfusion mit Astarte. Vgl. G. F. Moore in der Encyclopædia Biblica I, London 1899, S. 331 f. und W. C. Allen in J. Hastings': A Dictionary of the Bible I, Edinburgh 1888, S. 165.

[2] Vgl. R. Pietschmann, Geschichte der Phönizier, S. 166. 213.

[3] J. Wellhausen, Reste arab. Heidentums, S. 104.

Zeit vielen Bäumen erwiesen. Ich hatte besonders auf dem Ġebel Oša' bei Es-Salṭ im Ostjordanlande Gelegenheit gehabt, einige Bäume zu sehen, die mit Stücken von Tuch behängt waren zum Dank für erwiesene Wohlthaten oder um Gnaden zu erlangen.

Nicht so leicht ist es zu sagen, in welchem näheren Zusammenhang diese Bäume mit der Gottheit standen. Aus dem Umstande, dass die Christen die « Bäume der Dämonen » niederzuhauen bestrebt waren [1], können wir noch nichts Bestimmtes schliessen. Wir dürfen zwar leicht annehmen, dass der eine oder andere Verehrer den Pfahl oder selbst den natürlichen Baum für eine Gottheit hielt; aber das war sicher nicht allgemein der Fall. Es handelt sich darum, ob der Baum für ein Symbol der in der Natur sich offenbarenden Gotteskraft angesehen wurde oder ob er als Sitz der Gottheit galt [2]. Auf das letztere scheint unter anderem auch der Bronzestreifen hinzuweisen, der in der Nähe von Batna gefunden wurde [3] und welcher rechts und links von zwei Gottheiten einen Pfahl zeigt, der von einer Schlange umwunden ist und dadurch wahrscheinlich die Beseeltheit der Ašeren angiebt. Ich glaube auch, dass in vielen Fällen der Baum oder der Boden, auf dem er gewachsen, für den Sitz der Gottheit galt, ebenso wie dies bei den Steinen und den Quellen der Fall war.

Über eine Verehrung der Bäume durch die Israeliten, bevor sie nach Kanaan kamen, haben wir keine Nachrichten; nach der Ansiedlung in Kanaan, liessen sie sich mehr als einmal dazu verleiten. Die Propheten haben für diese Bäume das ständige Beiwort « die grünen », weil neben der dichtbelaubten, imposanten Terebinthe meistens die immergrünen Bäume, wie die Cypresse und die stets grün bleibende Eiche diese Verehrung genossen. « Unter grünen Bäumen opfern » war identisch mit « Götzendienst treiben ». Deut. 12, 2 heisst es: « Gänzlich sollt ihr alle die Stätten zerstören, woselbst die Völker, welche ihr vertreibt, ihre Götter verehrt haben auf den hohen Bergen, auf den Hügeln und unter jedem grünen Baume ». Jer. 2, 20: « Auf jeglichem hohen Hügel und unter jeglichem grünen Baume strecktest du dich buhlerisch hin ». Ezech. 6, 13: « Und ihr sollt erkennen, dass ich Jahwe bin, wenn eure Erschlagenen inmitten ihrer Götzen daliegen, rings um ihre Altäre auf jedem hohen Hügel, auf allen Bergesgipfeln, unter jedem grünen Baum

[1] C. Kayser, Die Kanones des Jakob von Edessa, Leipzig 1886, S. 141.
[2] Letzteres vertritt z. B. H. Holzinger (Genesis erklärt S. 138) gegen Baudissin.
[3] Gazette archéologique, V. 1879, pl. 21.

und unter jeder dichtbelaubten Terebinthe, woselbst sie allen ihren Götzen Wohlgeruch spendeten ».

Es ist jedoch nicht notwendig anzunehmen, dass jeder Baum, der im Alten Testamente erwähnt wird, an diesem Kultus Teil hatte. Mehrere dieser Bäume reichen in die vorisraelitische Zeit, und wir haben kein sicheres Zeugnis dafür, dass auch das auserwählte Volk sie verehrte. Hieher gehört die Eiche [1] bei Sichem (Gen. 12, 6; 35, 4; Jos. 24, 26; Richt. 9, 37), die Terebinthe, bezw. der Terebinthenhain bei Hebron (Gen. 13, 18; 14, 13; 18, 4), die Eiche, unter welcher Debora, die Amme der Rebekka, begraben wurde (Gen. 35, 8). Andere Bäume werden erwähnt, weil sie zum Andenken an eine Begebenheit gepflanzt wurden, wie die Tamariske von Be'er Ṡebaʿ (Gen. 21, 33), oder weil sie die Lage eines Ortes näher angeben, wie die Terebinthe von Sichem, unter der Abimelech zum König ausgerufen wurde (Richt. 9, 6), die Palme, unter welcher Debora richtete (Richt. 4, 5), der Granatbaum und die Tamariske auf der Höhe von Gibea, wo Saul zu Gericht sass (1 Sam. 14, 2; 22, 6). Auf jeden Fall bietet dieser Baumkultus ebensowenig etwas Totemitisches, wie die Pflanzennamen, die die Israeliten öfters führten.

Der Vollständigkeit halber wollen wir diese Namen gleich folgen lassen:

1. אֵלָה (a, b, c, d, e, f, m), אֵלָא (c), אֵלוֹן (g, h) und אֵילוֹן (i, k, l) « immergrüner Baum (Terebinthe, Eiche) ».
   a) Edomitischer Fürst, Gen. 36, 41.
   b) Ein Qeniziter, 1 Chron. 4, 15 (LXX Ἀδα, Luc. Ἠλα).
   c) Ein Benjaminiter, 3 Kön. 4, 18.
   d) König von Nordisrael, 3 Kön. 16, 8. 13. 14.
   e) Vater des Königs Osee von Nordisrael, 4 Kön. 15, 30; 17, 1; 18, 1. 9.
   f) Ein Benjaminiter, 1 Chron. 9, 8.
   g) Ein Zabuloniter, Gen. 46, 14; Num. 26, 26.
   h) Ein Simeoniter, 1 Chron. 4, 37.
   i) Ein Hethiter, Gen. 26, 34; 36, 2.
   k) Ein Richter, Richt. 12, 11 f. [2]
   l) Stadt in Dan, Jos. 19, 43.
   m) Ein Thal, 1 Sam. 17, 2. 19.

[1] Die Bedeutung des hebräischen Ausdrucks אֵלָה (אֵלוֹן) ist nicht ganz bestimmt; es könnte auch eine Terebinthe sein.

[2] Vgl. oben S. 33.

2\. אֵילִם « Bäume ».

Station des Wüstenzuges, Ex. 16, 1 ; Num. 33, 9 f.

3\. אֵילַת « Baum ».

Hafenstadt am Golf von Aqaba, Deut. 2, 8.

4\. אַסְנָה ; vgl. aram. אֲסָנָה : « Dornstrauch ».

Familienname, Esr. 2, 50.

5\. אֹרֶן (a) und אָרְנָן (b) « eine Cedernart ».

a) Ein Judäer, 1 Chron. 2, 25.

b) Ein Jebusiter, 1 Chron. 21, 15. 18 (LXX Ὀρνα).

6\. אֲרַוְנָה « Esche » (?) [1].

Ein Jebusiter, 2 Sam. 24, 20-24 (LXX Ὀρνα).

7\. אֶשְׁכֹּל (a) und אֶשְׁכּוֹל (b) « Weintraube ».

a) Ein Kananäer, Gen. 14, 13. 24.

b) Thal bei Hebron (נַחַל אֶשְׁכֹּל), Num. 13, 23.

8\. עֵין גֶּדִי ; vgl. גַּד « Koriander ».

Ort in der Wüste Juda, Jos. 15, 62.

9\. דִּלְעָן « Gurke » ?.

Ort im St. Juda, Jos. 15, 38.

10\. דִּקְלָה ; vgl. دقل « Palme ».

Sohn Joqtans, Gen. 10, 27.

11\. הֲדַסָּה « Myrte ».

Jüdischer Name der Esther, Est. 2, 7.

12\. זֵיתָם « Olive » ; LXX Ζηθαν.

a) Sohn Laᶜdans, 1 Chron. 23, 8.

b) Sohn Jechiels, 1 Chron. 26, 22.

13\. זֵיתָן « Ölbaum ».

Ein Benjaminiter, 1 Chron. 7, 10.

14\. לִבְנָה « Pappelbaum » [2].

Familienname, Esr. 2, 45.

15\. נַעֲמָן « Anemone ».

a) Benjaminiter, Gen. 46, 21 ; Num. 26, 40 ; 1 Chron. 8, 4. 7.

b) Syrischer Feldherr, 4 Kön. 5, 1.

[1] Über die Emendation von אֲרַוְנָה in אֲדֹנִיָּה vgl. T. K. Cheyne, Encyclopaedia biblica I, S. 290 f.

[2] So J. Jacobs, Studies on Biblical Archaeology, S. 98. Es ist jedoch natürlicher an den « Mond » zu denken.

P. de Lagarde bringt נַעֲמָן zusammen mit dem arabischen شقيق النعمان « Wunde Naʿmans », einem Namen der roten Anemone, und nimmt ausserdem an, dass auch das griechische ἀνεμώνη von נַעֲמָן komme [1]. Wellhausen bestreitet es und sagt : « Anemone kann nicht aus al Nuʿman entstanden sein, wohl aber al Nuʿman (natürlich nur in dem Blumennamen) aus Anemone [2] ». נַעֲמָן wird allgemeiner als Name des Adonis erklärt, und Kerber zieht hieher auch נעם, אלנעם, אבינעם, אחינעם und נַעֲמָה [3].

16. סוּף « Schilf ».

Name eines Ortes beim Roten Meer, Deut. 1, 1 [4].

17. עֲנָב ; vgl. עֵנָב « Weintraube ».

Ort in Juda, Jos. 11, 21.

18. קוֹץ (a), הַקּוֹץ (b) « Dornstrauch ».

a) Ein Judäer, 1 Chron. 4, 8.

b) Priesterfamilie, Esr. 2, 61 ; Neh. 7, 63.

19. קְצִיעָה « Cassia » (eine Zimtart).

Tochter Jobs, Job 42, 14.

20. רִמּוֹן « Granatbaum ».

a) Name eines Beerothiters, 2 Sam. 4, 2. 5. 9.

b) Name von mehreren Orten, z. B. Jos. 15, 32 ; 19, 13.

Weil רִמּוֹן auch zur Wiedergabe des assyrischen Regen- und Gewittergottes *Ramân* diente, nimmt man jetzt an, dass auch in den Personen- und Ortsnamen dieser Gott zu suchen ist [5].

21. רִתְמָה ; vgl. רֹתֶם « Ginster- oder Pfriemenstrauch ».

Station des Wüstenzuges, Num. 33, 18 f.

22. שִׁטָּה « Akazie ».

בֵּית הַשִּׁטָּה Ort am Jordan, Richt. 7, 22.

23. שֻׁמָתִי « Knoblauch » (?).

Familienname, 1 Chron. 2, 53.

24. תָּמָר « Palme ».

a) Schwiegertochter Judas, Gen. 38, 6. 11.

[1] P. de Lagarde, Semitica I, Göttingen 1878, S. 32.

[2] J. Wellhausen, Reste arab. Heidentums, S. 10.

[3] G. Kerber, Die religionsgesch. Bedeutung der hebr. Eigennamen, S. 56.

[4] Falls nicht zu lesen ist מִיַּם־סוּף « vom Roten Meere » (LXX πλησίον τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης) anstatt מוֹל סוּף « gegenüber von Suph. ».

[5] Dies nehmen an z. B. Siegfried-Stade, Hebräisches Wörterbuch zum A. T., S. 723. Vgl. auch Theologische Litteraturzeitung 1899. S. 105 f.

b) Tochter Davids, 2 Sam. 13, 1 ff.

c) Tochter Absaloms, 2 Sam. 14, 27.

d) Ort im Süden, 3 Kön. 9, 18.

25. תַּפּוּחַ « Apfelbaum ».

a) Sohn Hebrons, 1 Chron. 2, 43.

b) Ort an der Grenze von Ephraim und Manasse, Jos. 16, 8.

c) Ort in der Schephela, Jos. 15, 34.

Auch bei diesen Namen ist die Bedeutung nicht immer sicher. Andere sind Personennamen, wenige Familiennamen, und warum konnten solche Namen den Kindern nicht deshalb gegeben worden sein, weil man sie mit den Pflanzen verglich, wie « Dornstrauch », weil der diesen Namen führende andere « stechen » sollte? Die Ortsnamen dagegen werden vom häufigen Vorkommen der betreffenden Pflanzenart herrühren. Für den Totemismus ist daraus wahrlich nichts zu holen. Und gar die Behauptung, der Name für Gott אֵל hänge mit den Pflanzen אַלּוֹן, אֵלָה etc. zusammen [1], hätte man nicht aufstellen sollen, solange die Etymologie dieses Wortes nicht feststeht [2].

Wird nun wenigstens die Untersuchung über den *Tierkultus* für den Totemismus günstiger ausfallen? Keineswegs; auch hier fehlt jedes charakteristische Zeichen für diese Hypothese.

Dass Tiere bei mehreren alten Völkern göttliche Verehrung genossen, ist bekannt; bei keinem Volke ist dies so sicher oder wenigstens so gut festgestellt, wie bei den Ägyptern. Hier herrschte der Glaube, dass ein Gott sein *Ka* teilen und mehrere Körper bewohnen lassen konnte. Einige Götter wurden so zu Widdern, wie der Osiris zu Mendes, Haršafitu zu Herakleopolis, der Chnumu in Elephantine. In den Tempeln fütterte man Widder und erfüllte alle ihre Wünsche. Andere Götter wurden zu Stieren, wie der Ra in Heliopolis, und später der Ptaḥ in Memphis, der Minu in Theben und der Montu in Hermonthis. Die Götter bezeichneten schon zum voraus durch bestimmte Zeichen die Tiere, die sie durch ihr *Ka* bewohnen wollten; wer diese Zeichen kannte, dem war es nicht schwer, solche Tiere zu erkennen. In Fayum hatte der Gott Sobku einen Tempel, und in einem heiligen See wurden zahme Krokodile als seine Inkarnationen gepflegt; man fütterte sie mit Kuchen und Fischen und

[1] K. Marti, Alttestamentliche Theologie, Strassburg 1897, S. 23.

[2] Mit Recht sagt A. B. Davidson (in *Hastings*' A Dictionary of the Bible II, Edinburgh 1899, S. 199), der Versuch Martis « may be safely neglected ».

gab ihnen durch Honig versüsste Liqueure zu trinken [1]. Aber auch andere Tiere wurden verehrt, die Katze, die Gans, die Schwalbe, das Nilpferd und allerlei Reptilien [2]. Neben dem offiziellen Glauben und Kultus gab es noch einen privaten, indem der Bauer z. B. eine Schlange, die auf seinen Feldern kroch, verehrte, ihr Brot, Kuchen und allerlei Früchte brachte, um von ihr gesegnet zu werden [3]. Das gemeine Volk mag die zahlreichen Götter nicht anders unterschieden haben, als durch die verschiedenen Tiere, in denen sie sich inkarnierten, den Amon durch einen Widder, den Montu durch einen Stier, den Osiris durch einen Bock, die Hathor oder Isis durch eine Kuh.

Auch bei den Semiten galten einige Tiere als heilig, den Grund davon kennen wir aber bei ihnen weniger als bei den Ägyptern. Vor allem waren es die Schlange, das Pferd, der Stier, der Hund und der Fisch.

Die *Schlange* nahm in den alten Mythologien einen ganz hervorragenden Platz ein. Sie war zwar kein Symbol der Gesundheit und Genesung, wohl aber hielt man sie für unsterblich und für die Herrscherin über Leben und Tod, weshalb man sie in Phönizien, in Assyrien und Babylonien [4] göttlich verehrte [5]. Man glaubte, weder Krankheit noch Alter könne den Schlangen etwas anhaben. Bei den Phöniziern wurden Gefässöffnungen und Flächen, von denen Unheiliges oder Schädliches abgewehrt werden sollte, mit dem Bilde einer Schlange umrahmt. Die Verehrung galt hauptsächlich den giftigsten Schlangen. In Ägypten war es besonders die Uräusschlange, von welcher man glaubte, dass sie durch blossen Hauch töten könne und deshalb über Leben und Tod herrsche. Aus diesem Grunde bildete man die Götter mit Schlangenköpfen ab, und Götter sowie Könige und Königinnen trugen das Bild des Uräus als Zeichen ihrer unbeschränkten Gewalt und unüberwindlichen Herrschaft [6].

[1] G. Maspero. Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique I. S. 511 f.

[2] Ebd., S. 536 f.

[3] Ebd., S. 119 f. Welchen Eindruck die ägyptische Religion auf Fremde machte, sehen wir aus Celsus (bei Origines c. Celsum 3, 17. Migne P. Gr. 11, S. 940): Παρ' οἷς (den Ägyptern) προσιόντι μὲν ἐστι λαμπρὰ τεμένη καὶ ἄλση καὶ προπυλαίων μεγέθη τε καὶ κάλλη καὶ νεῴ θαυμάσιοι καὶ σκηναὶ πέριξ ὑπερήφανοι καὶ θρησκεῖαι μάλα δεισιδαίμονες καὶ μυστηριώτιδες. ἤδη δὲ εἰσιόντι καὶ ἐνδοτέρω γενομένῳ θεωρεῖται προσκυνούμενος αἴλουρος ἢ πίθηκος ἢ κροκόδειλος ἢ τράγος ἢ κύων.

[4] Bei den Arabern kennt man keinen eigentlichen Schlangendienst.

[5] Vgl. W. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, Leipzig 1876, S. 257 ff. R. Pietschmann, Geschichte der Phönizier, S. 227. Frd. Delitzsch, Wo lag das Paradies? S. 87, 146 ff.

[6] Horapollo 1, 1. Philo Biblius (bei Eusebius, Praep. Evang. 1, 10;

Von den Israeliten wird im Alten Testamente nie erzählt, dass sie lebende Tiere verehrt hätten, wie es im Totemismus der Fall sein sollte; nur Tierbilder werden öfters erwähnt, deren Vorkommen im Kultus nicht notwendig im Totemismus wurzelt und auch nicht auf gleiche Stufe mit der ägyptischen Tierverehrung gestellt werden kann.

Bezüglich der Schlange wird 4 Kön. 18, 4 erzählt, dass Ezechias die eherne [1] Schlange zerstörte, welche Moses verfertigt hatte [2], und die im Tempel als Idol verehrt wurde. Moses hatte nämlich infolge göttlichen Befehles eine eherne Schlange auf einer erhöhten Fahnenstange befestigt, damit die von giftigen Schlangen Gebissenen dieses Bild ansehen und dadurch geheilt würden (Num. 21, 4-9). Andere Andeutungen giebt es nicht. Denn der Ortsname « Schlangenstein » (אֶבֶן הַזֹּחֶלֶת 3 Kön. 1, 9) stammte wohl von den Kananäern her und konnte dem Orte mit Rücksicht auf viele Schlangen, die sich dort aufhielten, gegeben werden, und der Fürst נַחְשׁוֹן hiess so, um seinen Feinden wie eine Schlange zu schaden. Man kann nicht leicht zu dem Glauben versucht werden, dass die Israeliten die Schlange als ihren Ahn und Gott angesehen hätten, da sie dieselbe für ein böses Wesen hielten.

Man verlangt auch einen starken Glauben, wenn man uns überzeugen will, dass die eherne Schlange ein Symbol Jahwes gewesen, da die Bundeslade dazu hinlänglich genügte. War sie nicht eher ein Schutzgeist nach dem Vorbilde der phönizischen Schlangenbilder [3]?

An dieser Stelle müssen wir jedoch einen Einwand erwähnen, den W. R. Smith [4] erhoben. Er nimmt an, dass David einem Schlangenclan angehörte, weil unter seinen Vorfahren ein Nachšon vorkommt und auch

Migne, P. Gr. 21, S. 89; Plutarch, De Iside et Osiride, 74 (ed. Didot III, Paris 1868, S. 465); Aelian, De natura anim. 10, 31 (ed. Didot, Paris 1858, S. 179.

[1] Zu dem Namen vgl. Th. Nöldeke, Z D M G 1888, S. 482, Anm. 1. Er vermutet, נחשתן sei vielleicht in נחש + תן aufzulösen, und תן sei = תנין. « Dass das Bild eine Schlange נָחָשׁ darstellte, war wichtiger, als dass es von Erz נחשׁת war. »

[2] Die Erzählung von dem Schlangenbilde, das Moses anfertigen liess, wird jetzt vielfach für erdichtet erklärt. Will man aber etwas für erdichtet halten, so sind es die Worte « welche Moses gemacht hat » (4 Kön. 18, 4), die leichter ein späterer Einschub sein können, von einem Abschreiber herrührend, welcher die dem Schlangendienst huldigenden Israeliten in besserem Licht erscheinen lassen wollte. Aber auch ohne diese Annahme ist die Stelle erklärbar.

[3] Ähnlich schon J. Simon (in der Revue d'Histoire et de Littérature religieuses 1900, S. 89): « Est-il si certain que le serpent d'airain ait été un symbole de Jahvé ? Conçoit-on, dans le temple, un symbole de Jahvé à côté de l'arche ? Le Nebustan était plutôt un génie gardien que le dieu du temple ».

[4] Journal of Philology IX, 1880, S. 99.

seine Schwester Abigail die Tochter eines Nachaš (« Schlange » genannt wird. Er weist weiter darauf hin, dass David mit dem ammonitischen Könige Nachaš auf freundschaftlichem Fuss lebte. Daraus liesse sich auch begreifen, warum das Schlangenbild im Tempel verehrt und warum Adonijjas beim « Schlangenstein » gekrönt worden sei.

Wir haben jedoch schon früher[1] bemerkt, dass Abigail nicht die Tochter eines Nachaš war, sondern eines Jesse (ישי), und fügen hinzu, dass der von der Schlange genommene Name kein Clanname ist, sondern ein Personenname. Dass die eherne Schlange mit der Familie Davids in einem näheren Verhältnis gewesen wäre, ist eine unerwiesene Behauptung und hat jedenfalls das gegen sich, dass die Tradition dieses Bild auf Moses zurückführte. Aus der Freundschaft Davids mit dem ammonitischen Fürsten Nachšon solche Schlüsse zu ziehen ist, um uns milde auszudrücken, jedenfalls gefährlich. Die Freundschaft erklärt sich nämlich dadurch, dass beide den König Saul zu ihrem gemeinsamen Feinde hatten. Thatsächlich war es mit der Freundschaft aus, sobald David König wurde.

Der Kultus der heiligen *Pferde* (4 Kön. 23, 5 ff.) kann für einen ursprünglichen Totemismus bei den Israeliten schon aus dem Grunde nichts beweisen, weil das Pferd den Semiten in einer ziemlich späten Zeit bekannt wurde, dann weil dieser Kultus assyrischen Ursprunges ist, und schliesslich weil er in nichts anderem bestand, als in der Zucht der Pferde zum Dienste der Sonne, um ihr, wenn sie aufgieng, entgegenzufahren[2].

Der *Hund* soll den Harraniern heilig gewesen sein[3], und Jakob von Sarug erwähnt den « Herrn mit den Hunden » als eine der Gottheiten von Carrhae[4]. Auch Tacitus spricht von einem Jäger Herakles der Assyrer[5], und der syrische Herakles oder Melqarth erscheint in der Sage von der Entdeckung der Purpurfarbe mit Hunden[6]. Das Tier wird einer

[1] Siehe oben S. 39.

[2] Vgl. P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier, Strassburg 1890, S. 108 f.

[3] Diese Annahme beruht auf dem Zeugnisse *Al-Nadîms* (Fihrist, S. 326 Z. 27 al.). Den Hunden sollen auch Opfer dargebracht und bei gewissen Mysterien sollen sie für Brüder der in die Mysterien Eingeweihten gehalten worden sein. Vgl. W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 221.

[4] Z D M G 1876, S. 110; vgl. auch Z D M G 1888, S. 473.

[5] Tacit, Ann. 12, 13.

[6] Chronicon paschale (Migne P. Gr. 92, S. 161), Malalas, Chronographia 2 (Migne P. Gr. 97, S. 101). Auf den Münzen von Tyros sieht man den Hund mit der Schnecke; vgl. E. Babelon, Catalogue des monnaies grecques II (Paris 1893) pl. 37, n. 9, 11; pl. 38, n. 25. Auch sonst erscheinen Hunde auf Denkmälern; vgl. J. Ménant, Collection de Clercq I. Paris 1888, S. 154, Anm. 2; P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier, S. 131.

Gottheit geweiht gewesen sein. Bei den Israeliten wurde der Hund nicht verehrt [1], wohl aber kommt er in einem fremden Kultus als Opfertier vor (Is. 66, 3).

Der *Esel* wurde von den Israeliten ebenfalls nicht verehrt; die Fabel, nach welcher sie ihn für ihren Gott gehalten hätten [2], wurde schon von Flavius Josephus mit vollem Recht für eine schändliche Lüge erklärt [3]. Nach W. R. Smith kommt diese Fabel daher, dass man die Juden mit ihren heidnischen Nachbarn verwechselte [4]; aber auch bei diesen steht der Eselskultus nicht fest. Eine Bestätigung dafür in dem Umstande zu suchen, dass Ḥamor in Sichem als Stammesname vorkomme, geht nicht an, selbst wenn der Eselskultus anderswoher schon sicher bekannt wäre, was gar nicht der Fall ist [5].

Das *Schwein* galt nach Lucian den Syrern als heilig [6]. Bei den Israeliten kommt es in einem von aussen hergebrachten Kultus als Opfertier vor (Is. 65, 4; 66, 3. 17), aber dass dasselbe verehrt worden wäre, lässt sich nicht beweisen. Nur aus Missverständnis wurden die Juden von fremden Völkern für Schweineanbeter gehalten [7].

[1] Aus den vom Hunde genommenen Eigennamen darf auf die Vergötterung dieses Tieres nicht geschlossen werden. Es war nur ein starker Ausdruck der Anhänglichkeit an Gott: bei den Mohammedanern gilt der Name « Hund Gottes » jetzt noch als Ehrentitel (E. Renan, Histoire du peuple d'Israël I, Paris 1893, S. 106). Im Phönizischen kommt unter anderen der Name כלבאלם vor (C I S I, n. 49), der dem עבדאלם « Diener Gottes » (Ἀβδήμουνος Flavius Jos. c. Apionem 1, 21) entspricht. Die Hierodulen der Astarte trugen auch den Namen כלבאלם; C I S I, n. 86, haben die כלבם der Astarte ihre Einkünfte. Deut. 23, 18 f., 3 Kön. 14, 24 al. kommen die כלבים unter den Namen קדשים und קדשות vor.

[2] So Apion (bei Jos. c. Ap. 2, 7), Damokritos (bei Suidas v. Δαμόκριτος und Ἰούδας), Kallistratus (bei Plutarch, Sympos. 4, 5), Tacitus (hist. 5, 3 f.), Petronius (Fragmenta 35, 1-2).

[3] Josephus c. Ap. 2, 7.

[4] W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 225. Über andere Erklärungen vgl. S. Bochart, Hierozoicon Pars 1, l. 2, c. 18 (ed. Francof. 1675, S. 226) und Theod. Hasaeus, De Onolatreia sive calumnia cultus asini a gentilibus olim Judaeis et Christianis impacta diatribe. Erfurt 1716, S. 43 ff.

[5] Die von W. R. Smith a. a. O. angeführten Gründe entbehren der Beweiskraft. Denn daraus, dass der Esel dem Typhon geopfert wurde, und dass zu Lykopolis das Bild eines gefesselten Esels auf den beim Opfermahl gebrauchten Kuchen vorkam, folgt noch nicht, dass das Tier göttliche Verehrung genoss, ja nicht einmal dass es einem Gotte besonders geweiht war.

[6] Lucian, De Syria Dea, 54.

[7] Vgl. Kallistratus (bei Plutarch, Sympos. 4, 5). Petronius, Fragmenta (ed. Didot, Paris 1875, S. 94): Judaeus licet et porcinum numen adoret, Et cilli (= Esel) summas advocet auriculas. In Ägypten galt das Schwein als typhonisch (vgl. Toten-

Dasselbe gilt auch von der *Maus*. Auf eine Verehrung von Mäusen darf man aus Is. 66, 17 nicht schliessen. Bei den Phöniziern wurden sie zwar mit abergläubischen Blicken betrachtet, weil sie in den Ackerbaudistrikten zur Landplage werden konnten, aber auch dort galten sie nicht als Gottheiten. Aus Gold gefertigte Bilder von Mäusen waren Sühngeschenke (1 Sam. 6, 5), und keine andere Bedeutung hat auch die Abbildung von Mäusen auf einer karthagischen Votivstele [1].

Fische kommen als der Göttin Atargatis geweiht [2] vor. Bei den Israeliten findet man keine Andeutung für ihren göttlichen Charakter oder auch nur dafür, dass sie geweihte Tiere gewesen wären.

Mit aller Entschiedenheit muss auch die Behauptung Schultzes zurückgewiesen werden, dass *Löwen* und *Bären* bei den Hebräern als Inkarnationen Gottes galten. Der einzige Grund, den er dafür anführt, ist der, dass diese Tiere Boten Gottes waren (4 Kön. 17, 25; 2, 24; Ez. 14, 15) [3]. Aber sich der Tiere als seiner Boten bedienen und sich in ihnen inkarnieren, sind doch zwei verschiedene Dinge!

Ich glaube nicht, dass ich mich bei den *Fliegen* aufhalten sollte, trotzdem vielfach angenommen wird, dass es einen « Fliegenbaal » בַּעַל זְבוּב gab. Baalzebub wird wohl mit Fliegen eigentlich nichts zu thun haben, sondern bekam den Namen nach einem Orte, an dem er ursprünglich verehrt wurde, wie auch andere Baalim auf diese Weise benannt wurden, z. B. Baal-Chermon, Baal-Lebanon, Baal-Peʿor, Baal-Sidon [4].

Die Mäuse, Schlangen und Fliegen bringen uns das *Gewürm* beim

buch 112, 5: « Es sagte Ra zu diesen Göttern: Ein Abscheu ist das Schwein dem Horus »), wurde aber doch geopfert (Totenbuch 112, 5-6: « Es sagte Horus zu diesen Göttern, welche hinter ihm waren, nachdem Horus seine Kindergestalt angenommen hatte: Opfer sollen geschehen gemäss dem Willen der Götter an Stieren ... und an Schweinen »).

[1] C I S I, n. 344 — Über die falsche Ansicht, wonach die Maus schon den Alten ein Symbol der Pest gewesen wäre, und dass der Apollo Smintheus diesen Namen hätte, weil ihm die Maus geweiht war s. J. Meinhold, Die Jesajaerzählungen Jesaja 36-39, Göttingen 1898, S. 34 ff.

[2] Die der Atargatis geweihten Fische wurden in einem dem Tempel dieser Göttin nahegelegenen Teich gehalten; vgl. G. Ficker, Der heidnische Charakter der Abercius-Inschrift (in Sitzungsberichten der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1894. Erster Halbband, S. 101).

[3] M. Schultze, Handbuch der hebräischen Mythologie, Nordhausen 1876, S. 161.

[4] J. Halévy (Revue sémitique, I, Paris 1893, S. 23) glaubte den Ort *Zebub* in den Tell el-Amarna-Tafeln (176, 16. 10) gefunden zu haben als *Zabubu*: das Wort soll jedoch nach anderen *Ṣapuna* gelesen werden. Vgl. T. K. Cheyne, Encyclopaedia biblica I, S. 407. Dieser glaubt, der Gott hätte ursprünglich *Baal-Zebul* « Herr des hohen Hauses » geheissen, welchen Namen die Juden aus Verachtung geändert hätten.

Propheten Ezechiel in Erinnerung. W. R. Smith beruft sich auf Ez. 8, 7-12 als auf eine Stelle, in der wir den totemistischen Kultus noch klar vor uns sähen. Wir sollen dort « einen unverkennbaren Fall » haben, « in dem ein ganz primitiver totemistischer Kultus wieder ans Tageslicht tritt, der Jahrhunderte lang aus der öffentlichen Religion verdrängt war, der sich aber in der Verborgenheit — in privaten oder lokalen abergläubischen Vorstellungen — lebendig erhalten haben muss und bei dem Verfall der nationalen Religion wieder hervortrat, wie das giftige Unkraut in den Höfen verwüsteter Tempel aufschiesst [1] ».

Ein Engel bringt den Propheten in den Vorhof des Tempels, wo nördlich vom Altare ein Eiferbild steht, und zeigt ihm dann noch grössere Greuel : « Und er brachte mich an den Eingang des Vorhofs. Und als ich hinsah, befand sich ein Loch in der Wand. Und er sprach zu mir : Stosse durch die Wand durch ! Als ich nun durch die Wand durchstiess, befand sich da eine Thüre. Und er sprach zu mir : Gehe hinein und sieh die überbösen Greuel, welche sie hier treiben ! Als ich nun hineinkam und sah, da fanden sich allerlei Gebilde von greulichem Gewürm und Vieh und alle Götzen des Hauses Israel rings herum an der Wand eingegraben. Und (da waren) siebenzig Männer von den Vornehmen des Hauses Israel, und Jaazanja (יַאֲזַנְיָהוּ), der Sohn Šafans (בֶּן־שָׁפָן) stand in ihrer Mitte als ihr Vorsteher [2], und ein jeder hatte sein Räucherbecken in der Hand und der Duft der Weihrauchwolken stieg empor. Und er sprach zu mir : Hast du wohl gesehen, Menschensohn, was die Vornehmen des Hauses Israel in der Finsternis [3] treiben, ein jeder sein Bildnis sich auswählend [4]. Denn sie denken : Jahwe sieht uns nicht, Jahwe hat das Land verlassen ».

Es werden hier also Tierbilder verehrt. Die ganze Erzählung trägt jedoch das Gepräge eines Kultus, der in Ägypten seine Heimat hatte. Auf dieses Land weist unter anderem besonders das Räuchern hin, das bei den Bewohnern des Nilthales seit jeher eine grosse Rolle spielte. Gegen diesen ägyptischen Ursprung des Tierbilderkultus zeugt nicht, dass v. 14 f. gleich ein anderer Kultus folgt, der wahrscheinlich aus Babylonien

[1] W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 274.

[2] Die LXX hat nach שָׁפָן kein עֹמֵד, las aber das folgende עֹמְדִים als עֹמֵד. Jaazanja war darnach der Mystagog.

[3] בַּחֹשֶׁךְ fehlt bei LXX ; falls es ursprünglich ist, weist es deutlich darauf hin, dass es sich um einen Mysterienkultus handelt.

[4] Ich lese mit A. Bertholet (Das Buch Ezechiel erklärt, Freiburg i. Br. 1897, S. 48) אִישׁ בֹּחֵר בְּמַשְׂכִּיתוֹ anstatt אִישׁ בְּחַדְרֵי מַשְׂכִּיתוֹ. Man wählte sich das Bild, um ihm zu räuchern.

entlehnt ist, nämlich der Tammuzkult; denn beiden Landern konnten die Israeliten religiöse Dienste entnehmen, je nachdem die Partei den Ägyptern oder den Babyloniern und Assyrern freundlich gesinnt war.

Ist aber dieser Kultus aus Ägypten gekommen [1], so ist der Bericht Ezechiels kein Zeugnis für die ursprüngliche Religion Israels; wir sehen darin vielmehr, wie zu seiner Zeit die Israeliten, welche glaubten, dass Jahwe sein Land verlassen habe und dasselbe daher nicht mehr beschütze, nach Ägypten blickten, um von dorther Hilfe zu bekommen.

Wir müssen jedoch noch den Namen *Jaazanja ben Šafan* erwähnen; denn dieser gerade bietet W. R. Smith den Anhaltspunkt für den Totemismus. Der Mystagog ist seinem Namen nach der Sohn eines « Klippschliefers », eines Tieres, das von den Israeliten für unrein gehalten wurde, nach dieser Erzählung aber religiöse Verehrung genoss. Er gehörte also dem Clan des Klippschliefers an, und wir können annehmen, dass auch die andern Vornehmen hier die Clane ihrer Toteme vertreten.

Ist nun Šafan thatsächlich ein Clanname? Wir können mit einem entschiedenen « Nein » antworten. Weil der Name in einer Vision vorkommt, so kann er ein wirklicher sein oder auch ein fingierter. In beiden Fällen bietet sich leicht eine Erklärung, die nicht für den Totemismus spricht. Ist er ein wirklicher Name, so entspricht er einfach dem Brauche, wonach ein Mensch sich als Sohn seines natürlichen Vaters bezeichnete. Es ist uns auch ein Šafan bekannt, — ein Schreiber (Kanzler) des Königs Josias (4 Kön. 22, 3), — der sicher kein Totemist war. Dieser treue Verehrer Jahwes konnte sehr gut seinen Sohn Jaazanja nennen, d. h. « Jahwe erhört mich ». Wollte also der Prophet eine wirkliche Person nennen, so nahm er dazu passend den Jaazanja, weil er, obgleich Sohn eines treuen Verehrers des wahren Gottes und nach diesem benannt, sich dazu hergab, Tierbilder zu verehren. War aber der Name fingiert, so war er der Sache gemäss gut gewählt, weil er eine bittere Ironie enthält und den Widerspruch andeutet, in welchem sich der Israelite seiner wahren Religion gegenüber befand. Der Vorsteher heisst nach Jahwe und er bringt es doch über sich, ein Tierbild zu verehren, was ihm beim Propheten den Namen *ben Šafan* einbringt, wie man sagte « ben Belial », d. h. Verehrer Belials [2].

Wir können dieses Kapitel nicht schliessen, ohne die israelitischen

[1] Eine religiöse Entlehnung aus Ägypten macht auch Ez. 23, 19-21 wahrscheinlich: « Sie (Oholiba) aber trieb es noch weiter mit ihrer Buhlerei, indem sie an die Tage ihrer Jugend dachte, da sie in Ägypten gehurt hatte, u. s. w. ».

[2] Vgl. J. Jacobs, Studies in Biblical Archaeology, S. 84 ff.

Stierbilder zu besprechen und auch dem « Böckekultus » einige Aufmerksamkeit zu schenken. Das führt uns zu der neu aufgestellten Etymologie des Wortes « Jahwe », das nichts anderes besagen soll als « Vieh », was dem israelitischen Totemismus eine festere Basis verleihen würde.

Das Hausvieh soll nämlich bei den Hirtenvölkern die Stelle der früheren Toteme vertreten. Wie sie früher andere Tiere verehrt hatten, so halten sie nun ihre Haustiere für heilig und zollen ihnen die Verehrung, die sie vorher den andern Totemen erwiesen [1]. Diese Behauptung ist jedoch eine reine Hypothese ; denn wir finden keinen Beweis dafür, dass die Heilighaltung des Hausviehs den Totemismus voraussetze. Dieser Hirtenkultus, wie man ihn zu nennen pflegt, findet sich bei Völkern, die den Totemismus nicht kannten, und er bietet oft Züge, die mit dem Totemismus unvereinbar sind. So finden wir bei den Todas in Südindien, dass sie den Büffel verehren ; das Tier hat seine Priester, seine Seele begleitet die Todas selbst ins andere Leben. Aber die Todas halten sich nicht für Büffel, und nicht bloss ein Clan verehrt dieses Tier, sondern der ganze Stamm. Wir treffen oft auch Stämme an, die nicht das männliche, sondern nur das weibliche Tier verehren. Das führt uns aber nicht zum Totemismus als zur Ursache der Verehrung von Haustieren, sondern dazu, dass diese Tiere ihren Eigentümern höchst nützlich waren.

Bei den Israeliten wurden aber *lebende* Böcke und Stiere nicht verehrt, inbetreff der Böcke ist es sogar nicht sicher, ob sie dieselben auch nur im Bilde verehrten. Man will den Böckedienst aus zwei Stellen erschliessen, aus Lev. 17, 7 : « Und sie sollen ihre Schlachtopfer hinfort nicht mehr den שְׂעִירִם opfern, mit denen sie Abgötterei treiben », und aus 2 Chron. 11, 15 worin berichtet wird, dass Jeroboam [2] auch den שְׂעִירִים Priester bestellt hat [3]. Das Wort שְׂעִירִים wird freilich sehr oft mit

[1] W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 272.

[2] Weil Jeroboam sich in Ägypten aufgehalten, hat er deshalb noch nicht den ägyptischen Böckekult bei den Israeliten eingeführt. Auch die « Kälber », die neben den Seirim genannt werden, sind keineswegs ägyptischen Ursprungs. Vgl. W. Baudissin in der Realencyclopädie für prof. Theol. und Kirche VI, Seite 3.

[3] 4 Kon. 23, 8 ist von einer Zerstörung der בָּתֵּי הַשְּׂעִרִים unter Josias die Rede ; wenn שְׂעִרִים anstatt שְׁעָרִים zu lesen ist, so wäre dies eine dritte Stelle. Aber auch diese lässt sich erklären, wie die beiden anderen. — Das Verbot der Bestialität (Ex. 22, 18 ; Lev. 18, 23 ; 20, 16 ; Deut. 27, 21) braucht man nicht mit dem Böckekult zu verbinden, wie es P. Scholz gethan (a. a. O.), obgleich es bekannt ist, dass bei den Ägyptern dieser Kultus mit Bestialität verbunden war (Strabo 17, 1, 19 ; Herodot 2, 46 ; Plutarch, Gryllus 5).

« Bocksgestalten » übersetzt, wobei viele an den ägyptischen Böckedienst[1] denken. Man kann aber an beiden Stellen in diesem Ausdruck eine beschimpfende Benennung der Abgötter sehen[2], obgleich שָׂעִיר oft die Bedeutung von « behaart », « Ziegenbock » hat. Es handelt sich um die Verehrung von Dämonen, die man sich in Bocksgestalt vorstellte.

Anders verhält sich die Sache mit dem Stierbilderdienst. Der *Stier* galt den Semiten als Symbol männlicher Gottheiten und kam daher bei ihnen im Kultus oft vor, selbst bei den Israeliten, die schon bald nach ihrem Auszug aus Ägypten ein Stierbild verfertigt und angebetet haben (Ex. 32, 4 ff). In dem Bilde verehrten sie wohl Jahwe, denn sie behaupteten, es sei Israels Gott, der sie aus Ägypten geführt habe (Ex. 32, 4), und Aaron nannte das zu Ehren des Stierbildes veranstaltete Fest ein Fest Jahwes (Ex. 32, 5). Daneben konnten jedoch einzelne meinen, dass Jahwe von dem Bilde Besitz ergriffen, oder man betete auch das Bild als solches an und opferte ihm ; in diesem Falle war es kein eigentlicher Jahwedienst.

Später finden wir dasselbe im nördlichen Reiche, wo Jeroboam zwei Stierbilder anfertigen und sie in Dan und Bethel aufrichten liess ; er wollte die Israeliten zurückhalten, dass sie sich aus religiösen Motiven nach Jerusalem begäben. Auch hier wurde ursprünglich, von den Annahmen einzelner selbstverständlich abgesehen, unter dem Bilde Jahwe selbst verehrt ; denn Jeroboam sagt bei der Einführung dieses Kultus : « Da hast du deine Gottheit, Israel, die dich aus Ägypten geführt hat » (3 Kön. 12, 28)[3].

Dass der Stier als lebendiges Tier bei den Israeliten göttlich verehrt worden wäre, dafür giebt es keinen Beweis, wohl aber spricht mehreres

[1] Über den ägyptischen Böckedienst vgl. Josephus, c. Ap. 2, 7. An einen ähnlichen Kultus bei den Israeliten denken z. B. P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen der alten Hebräer, S. 137. Fr. v. Hummelauer, Commentarius in Exodum et Leviticum, Parisiis 1897, S. 469 f.

[2] Ähnlich A. Dillmann, Exodus und Leviticus, Leipzig 1880, S. 537. B. Stade, Geschichte des Volkes Israel I, S. 503. Siegfried-Stade, Hebräisches Wörterbuch, S. 758.

[3] Wie das Bild Mikhas (Richt. 17, 3 f.) aussah, weiss kein Mensch ; der Bericht sagt nur, es sei ein פֶּסֶל (hier = « Idol ») gewesen, und zwar ein מַסֵּכָה (« Gussbild »). Vgl. G. F. Moore, A critical and exegetical commentary on Judges, Edinburgh 1895, S. 375 f. Dass dieses Bild einen Stier darstellte, wie Ch. Piepenbring (« La religion primitive des Hébreux » in Revue de l'hist. des Religions XIX, Paris 1889, S. 184 : « L'image taillée que possédait d'abord l'Ephraïmite Mica, et que lui ravirent ensuite les Danites pour l'établir dans le sanctuaire de leur tribu, où elle fut longtemps adorée, n'était probablement pas autre chose qu'une image de taureau ») und mit ihm viele andere wollen, dafür lässt sich kein Beweis erbringen.

dagegen, insbesondere der Umstand, dass der Stier als Opfertier vorkommt. Und daraus können wir weiter schliessen, dass die Stierbilder, wenigstens die, welche Jeroboam errichtete, nicht auf ägyptischem Einfluss beruhen, weil der Stier in der ägyptischen Religion eine ganz andere Stelle einnimmt, und weil Jeroboam seine Unterthanen durch einen fremden Kultus kaum so gut an sich gezogen hätte. Selbst die Verehrung des Stierbildes in der Wüste wird wohl auf der semitischen Anschauung beruhen, obgleich man zugeben kann, dass der ägyptische Stierdienst den Israeliten die semitischen Stierbilder als Symbole der Gottheit in Erinnerung brachte.

Wir können also bei den Israeliten keinen eigentlichen Tierkultus konstatieren, sondern nur die Verehrung von Tierbildern, die aber nicht einen ursprünglichen Totemismus der Israeliten beweist, weil sie zum Teil auf fremdem Einflusse beruht und nirgends durchblicken lässt, dass einem Tiere jene Stelle eingeräumt worden wäre, welche es im Totemismus einnehmen muss. So nehmen wir denn an, dass das erste Gebot des Dekalogs: « Du sollst dir keinen Götzen verfertigen, noch irgend ein Abbild von etwas, was droben im Himmel, oder unten auf der Erde, oder im Wasser unter der Erde ist » (Ex. 20, 4), ohne einen totemistischen Hintergrund gegeben wurde.

Diese Ausführungen würden jedoch erschüttert werden, wenn es wahr wäre, dass Jahwe, der Gott der Israeliten, eigentlich nichts anderes bedeute, als das hebräische צאן « Kleinvieh », und dann einfach « Vieh », wie Spiegelberg vermutet [1].

Von der Annahme ausgehend, dass keine der für יהוה vorgeschlagenen semitischen Etymologien befriedige, wendet sich Spiegelberg nach Ägypten, wo wir deutliche Fingerzeige besitzen sollen, in welcher Richtung die Erklärung des Namens zu suchen sei. Die ägyptische Sprache weist nämlich das Wort *ỉȝwt* « Vieh » auf, aus dem יהוה entstanden sein soll. Für die Gleichung der einzelnen Laute führt er aus dem neuen Reiche mehrere Beispiele an: zu י = *ỉ* vergleicht er יאר *ỉtr-w* « Nil », zu ו = *w* סוף *ṯwf* « Schilf », zur Endung ה = ʿ*t* תבה *tb-t* « Kasten » und פרעה *pr-ʿȝ* « Pharao ». Für die Gleichung ה = ȝ lässt sich bis jetzt aus derselben Periode kein Beispiel anführen; aber einmal findet sich innerhalb des Ägyptischen der Wechsel von ȝ und ה, nämlich in *ỉhb* « tanzen », das auch *ỉȝb* geschrieben wird, und dann giebt es ein Wort der « ägyptisch-semitischen » Zeit, welches ȝ = ה zeigt, nämlich *ỉȝm* = semit. אהל. Auf

[1] W. Spiegelberg, Eine Vermutung über den Ursprung des Namens יהוה ZDMG 1899, S. 633 ff..

Grund der Überlieferung soll $r^{a}ꜣw^{e}t$ zu vokalisieren sein, wonach wir eine Nominalbildung vor uns hätten wie **ϫⲁⲧϥⲉ** « Gewürm » aus $\underline{d}^{a}df^{e}t$. Diese Etymologie gäbe auch die Erklärung für die kürzere Form יהו, denn nach ägyptischen Lautgesetzen kann auslautendes Hilfs-e gelegentlich ausfallen. Wie also aus $r^{a}sw^{e}t$ **ⲣⲁⲥⲟⲩ** « Frauen », aus $m^{a}tw^{e}t$ **ⲙⲁⲧⲟⲩ** « Gift » entstanden ist, so aus $r^{a}ꜣwt$ ein $r^{a}ꜣw$ = יהו.

Diese Etymologie bestrebt sich Spiegelberg noch wahrscheinlicher zu machen, indem er darauf hinweist, dass neben dem Stifter des Jahwekultus noch drei gelegentlich erwähnte Priester ägyptische Namen führen [1], dass die Stämme, welche später die Träger des Jahwismus geworden sind, erst im « neuen Reich », etwa 1500-1300, mit der ägyptischen Kultur der Sinaihalbinsel bekannt wurden [2], dass auch im Alten Testament der Sinai als Wohnsitz Jahwes bezeichnet wird, dass im Nordreiche der Stierkultus bestand, und dass die Hörner des Altars ein rudimentärer Rest der Darstellung Jahwes in « Stiergestalt » sind [3]. « Wären die Hebräer mit den Bewohnern eines bestimmten Gaues zuerst in Berührung getreten, so würden sie gewiss bei der Entlehnung eines Gottesnamens das Tier oder den Gott übernommen haben. Aber in unserem Fall liegt die Sache anders. Die ägyptische Bevölkerung der Sinaihalbinsel ist eine ägyptische Mischbevölkerung : so viele Gaue vertreten waren, so viele Götter, so viele heilige Tiere lebten in der Vorstellung dieser aus allen ägyptischen Namen zusammengewürfelten Leute. War auch Hathor die Schutzgöttin dieser ägyptischen Provinz, für den Einzelnen ist der angeborene Gott doch der massgebende. Und so konnte ein fremdes Volk, welches die religiösen Vorstellungen dieser Leute kennen lernte, nur den Eindruck bekommen, dass sich der Gott der Ägypter in vielen Tieren offenbarte. *ìꜣwt* « heilige Tiere » war der bezeichnende Ausdruck für die Gestalten, unter denen sich die ägyptischen Götter sichtbar ihren Verehrern offenbarten [4] ».

Diese neue Erklärung des Namens יהוה ist wirklich verlockend. Sie scheint uns all der philologischen Schwierigkeiten zu überheben, welche

[1] Ebd., S. 634 f. מֹשֶׁה — *Msw*, פִּינְחָס, ein Enkel Aarons, — *p'i — Nḥsi* « Dieser Neger », welchen Namen auch ein Sohn des Hohenpriesters Eli führt ; der zweite Sohn heisst חָפְנִי — *Ḥfnr* « die Kaulquappe » (1 Sam. 1, 3), und noch zur Zeit Jeremias (Jer. 20, 1 ff.) heisst ein Oberaufseher im Tempel Jahwes פַּשְׁחוּר *Pš — Ḥr*.

[2] Ebd., S. 640.

[3] Ebd., S. 641.

[4] Ebd., S. 642.

die semitischen Etymologien bieten. Wir wären auch nicht gezwungen, in dem Namen so viel Philosophie zu vermuten, als man annehmen muss, wenn יהוה von הוה, היה « sein » kommt, wie es der Pentateuch angiebt, und daher Gott als den Seienden bezeichnet [1]. Aber man braucht nicht zu glauben, dass die grosse Masse des hebräischen Volkes den ganzen philosophischen Gehalt des Wortes erfasste. Anderseits dürfen wir uns die damaligen Israeliten nicht so vorstellen, als wären sie vollständig unfähig gewesen, wenigstens teilweise zu begreifen, dass ihr Gott derjenige ist, der beständig existiert und alles, was ist, verursacht. Ähnliche Spekulationen gab es damals ebenfalls bei den Ägyptern [2], und da man annimmt, dass der Stifter (Moses) und einige Priester ägyptische Namen hatten, so können wir ihnen eine gewisse ägyptische Schulung zuschreiben [3].

Gegen die Annahme, dass die « hebräischen Stämme » ihren « Nationalgott » den Ägyptern entlehnt hätten, und zwar zur Zeit, da sie sich auf der sinaitischen Halbinsel aufhielten, giebt es indes ganz gewichtige Schwierigkeiten. Das Verhältnis dieser Stämme zu den Beherrschern des Nillandes war kein freundschaftliches. Soweit sie mit diesen in Berührung kamen, wurden sie einfach ausgesogen, wie die ägyptischen Unterthanen überhaupt und die fremdsprachigen insbesondere. Die fortwährenden militärischen Expeditionen gegen die Sasu der Sinaihalbinsel sind nicht geeignet, uns von diesem Verhältnis einen anderen Begriff zu geben. Und wie viele Ägypter wohnten denn auf der Halbinsel? Es waren nur wenige, welche die Arbeiter und hauptsächlich die Sträflinge in den

[1] Vgl. C. Siegfried (Deutsche Litteraturzeitung 1900, S. 3094): « Erklärungen wie der Seiende oder der das Sein Bewirkende sind von einer so modernen Abstraktion, dass wir sie nicht an die Spitze der israelitischen Religionsentwicklung stellen dürfen ».

[2] Vgl. die ägyptische Inschrift aus der 21. Dynastie bei G. Maspero, Les momies royales de Déir-el Baharî (Mémoires de la mission archéologique française au Caire, Paris 1887, S. 594) : « Ce Dieu auguste, le maître de tous les dieux, Amonrâ, maître de karnak, chef de Thèbes, l'âme auguste qui fut au commencement, le grand Dieu qui vit de vérité, le Dieu du premier cycle qui a enfanté les dieux des deux autres cycles, et par qui sont tous les dieux, le un unique qui a fait ce qui existe quand la terre a commencé d'être à la création, aux enfantements mystérieux, aux formes innombrables et dont on ne peut savoir l'accroissement; — le type auguste, aimé, redouté, puissant en ses doubles levers, maître de richesse, *maître souverain de l'être,* tout ce qui est parce qu'il est (litt.: maître d'être, est tout être de son être), et quand il a commencé d'être, rien n'était que lui, etc. ».

[3] Auch D. H. Müller (in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes XIV B. 1900, S. 173) hält die Ex. 3, 14 gegebene Etymologie für richtig.

Bergwerken zu beaufsichtigen hatten. Unter den Arbeitern und Sträflingen gab es zwar auch Ägypter, aber hauptsächlich waren es fremde, unterjochte Stämme, die von der ägyptischen Garnison bewacht wurden. Die Soldaten selbst waren vielfach keine Ägypter, denn man sorgte im allgemeinen für solche Aufseher, welche die Sprache der zur härtesten Arbeit verurteilten und schlecht verpflegten Sträflinge nicht verstanden, damit sie sich nicht so leicht bewegen liessen, den Beaufsichtigten die Flucht zu ermöglichen [1]. Die Ruinen, die ich selbst Gelegenheit hatte zu sehen, lassen in uns auch nicht den Gedanken aufkommen, dass hier viele heilige Tiere von den Ägyptern in Tempeln gehalten worden wären, so dass die umwohnenden Semiten besondere Gelegenheit gehabt hätten, aus eigener Anschauung den ägyptischen Tierkultus zu beobachten und zu lernen. Stimmt man aber der traditionellen Ansicht bei, wonach die Israeliten sich Jahrhunderte lang in Ägypten aufgehalten haben, so wird man wieder nicht zugestehen wollen, dass sie für ihren Gott einen Kollektivnamen gewählt hätten.

Weil nun auch der Stierkultus im Nordreiche nichts Ägyptisches aufweist, sondern vielmehr aus semitischen Anschauungen genügend begründet ist und ebenso wie die Altarhörner und der Sitz Jahwes auf dem Sinai ohne die ägyptische Entlehnung erklärt werden kann, so zwingt uns nichts, im Jahwe das ägyptische « Vieh » zu sehen. Hätte er diesen Ursprung gehabt, so hätte man ihm bei den Israeliten kein Vieh opfern dürfen, wie auch dem ägyptischen « Stier » keine Stiere geopfert wurden. Es gilt hier infolgedessen, was Kittel von dem Totemismus der Israeliten im allgemeinen bemerkt: « Die Sitte, Rinder und Schafe zu opfern, ist, soweit wir zurückgehen können, in Israel jederzeit in Kraft gewesen. Sie ist für sich ein Beweis, dass Israel Rind, Stier und Schaf nie, auch in ältester Zeit nicht, göttlich verehrt hat. Nach sonstiger Regel müssten Rind, Stier und Schaf in diesem Falle ihm in späterer Zeit nicht sowohl opferbares Tier und Symbol der Gottheit, als vielmehr besonders unreines Tier geworden sein [2] ».

Sollte also יְהוָה das ägyptische *iꜣwꜥt* sein, so wäre nur der Name ägyptisch, nicht der Gegenstand, den es bei den Israeliten bezeichnet. Dieses sagt ausdrücklich Spiegelberg selbst, da er zum Schluss seiner Abhandlung schreibt: « Was die Hebräer aus Ägypten entlehnt haben,

[1] Vgl. G. Ebers, Durch Gosen zum Sinai, Leipzig 1881, S. 161 ff. H. Brugsch, Steinschrift und Bibelwort, Berlin 1891, S. 157 ff.

[2] R. Kittel, Die Bücher der Könige, S. 110.

wird, abgesehen von einigen Kultformen, eben nicht viel mehr gewesen sein als der Name des Gottes, sein Wesen haben sie nach ihrem Ebenbild geschaffen. Ganz ähnlich steht es ja auch mit zwei anderen Kulturgaben, welche auf Ägypten zurückgehen. Was die Phönizier etwa aus der ägyptischen Schrift entlehnt haben, waren wenige Zeichen; das System haben die Entlehnenden selbst geschaffen. Und steht es nicht ebenso mit der griechischen Kunst? Was die Hellenen von den Ägyptern übernommen haben, waren nur einige Kunstformen, welche sie mit ihrem Geist erfüllten und durch ihren Genius zu einem Leben erweckten, in welchem man nur mit Mühe die Beziehungen zu dem Nilthal erkennt. Und ähnlich würde es um die Entlehnung des Hebräergottes und seines Kultus stehen. Nur im Namen und einigen bedeutungslosen Vorstellungen und Kultformen vermögen wir die alten Beziehungen wieder aufzudecken. Im grossen und ganzen trägt die Religion der Hebräer den Stempel des Volkes, welches sie seiner Eigenart gemäss entwickelt hat [1]».

Bedenkt man dazu, wie gefährlich es ist, mit Etymologien zu operieren, und wie leicht man auf diesem Gebiete trotz grosser Ähnlichkeit irregeführt werden kann, so wird man vorsichtiger handeln, wenn man selbst inbetreff des blossen Namens יהוה weitere Bestätigungen abwartet.

[1] Ebd., S. 643.

IV.

DIE UNREINEN TIERE

W. R. Smith glaubt, dass auch die Speiseverbote aus dem Totemismus zu erklären seien, indem er annimmt, « dass die meisten dieser Einschränkungen, wenn nicht alle, den *Tabus* entsprechen, die der Totemismus auf die Verwendung heiliger Tiere zur Nahrung legt [1] ». Das unreine Tier darf nicht gegessen werden ausser gewissermassen « eucharistisch » ; der Genuss des Tieres ist daher ein religiöser Ritus [2]. W. R. Smith fand bald auch für diese seine Ansicht mehrere Anhänger [3].

[1] W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 114, vgl. auch : Kinship and Marriage, S. 306 ff.

[2] Die Eingeborenen von Central-Australien bedecken und kleiden sich nicht mit den Fellen der von ihnen erjagten Tiere, trotzdem sie in der Nacht von der Kälte viel zu leiden haben ; sie bleiben in der nächsten Nähe ihrer Feuer, so nahe, dass, wenn sie einschlafen, sie in dieselben fallen und sich verbrennen können. Vgl. The Fortnightly Review, April 1899, S. 648.

[3] B. Stade, Geschichte des Volkes Israel I, S. 485 : « Thiere, in welchen Stämme oder Geschlechter ihre Ahnen erblicken, werden von den betreffenden nicht getödtet noch gegessen... Hierauf geht weiter (ausser dem Verbot von Schweinefleisch) bei den Israeliten zurück das Verbot, das Kameel, den Hasen, den Klippschliefer, die Maus, den Strauss und andere Thiere mehr zu essen ». J. Benzinger, Hebr. Archäologie, S. 484 : « Dasjenige Tier, in welchem ein Geschlecht seinen Ahnen erblickte, wurde von den angehörigen des Geschlechts nicht gegessen, während man umgekehrt das Totem feindlicher Geschlechter gerne zum Opfermahl nahm. Da wir nun auch bei den Israeliten Spuren gefunden haben, welche auf Ahnenkult und Totemismus zurückweisen, liegt es am nächsten, die Speiseverbote darauf zurückzuführen. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass dies den Israeliten in historischer Zeit noch bewusst war ». J. Jacobs, Studies in Biblical Archaeology, S. 89 : « I think it,

Speisegesetze finden sich nicht bloss bei den Israeliten, sondern auch bei anderen Völkern des Orients. Den Indern hat Manu von den Vierfüsslern alle diejenigen verboten, deren Huf nicht gespalten ist, aber auch Schwein und Kamel und alle, die einsam leben und fünfklauig sind. Erlaubt sind ihnen dagegen die Tiere mit einer Reihe Zähne (Wiederkäuer), ausgenommen das Kamel; erlaubt sind auch Stachelschwein, Igel, Hase und Rhinoceros. Von den Vögeln sind alle diejenigen verboten, « die Fleisch fressen und in Städten sich aufhalten, mit den Schnäbeln schlagen, plattfüssig sind, mit den Klauen verwunden und ins Wasser tauchen, um Fleisch zu fressen, namentlich Sperling, Taucher, Schwan, Rotgans, Stadthahn, Kranich, Wasserhuhn, Papagei, Kibitz, Reiher, Rabe und Bachstelze; von den Fischen alle ausser einigen Arten und von den Amphibien alle, welche Fische fressen, erlaubt aber Schildkröte und Krokodil [1] ».

Den Ṣabiern waren hauptsächlich Kamel, Esel, Hund, Schwein, Tauben und alle Raubvögel verboten [2]. Bei den Ägyptern enthielten sich die Priester vieler Tiere, so der einhufigen, vielgespaltenen und ungehörnten Vierfüssler, der fleischfressenden Vögel, selbst der Turteltaube, weil sie vom Habicht berührt sein konnte, und der Fische [3].

Auch bei den Israeliten gab es ähnliche Gesetze, die Lev. 11 und Deut. 14 aufgezählt sind. An der ersten Stelle wird das Essen der grossen Vierfüssler, die gespaltene und zwar « ganz durchgespaltene » Klauen haben und zugleich Wiederkäuer sind (v. 3), erlaubt. Als verbotene Tiere werden von den Vierfüsslern angeführt: Das Kamel (v. 4), der Klippschliefer (v. 5), der Hase (v. 6), das Schwein (v. 7).

Von den Wassertieren, die sowohl im Meere als in den Flüssen leben, dürfen sie solche essen, die Flossen und Schuppen haben (v. 9); alle anderen dagegen (wie Schlangen und Molche) sollen den Israeliten ein Greuel sein.

Von den « Vögeln » (עוֹף) durften folgende 20 Arten nicht gegessen

therefore, not unlikely that the list of forbidden food contains in it some survivals of the old totem-worship and totem-clan organisation, though I am unable to agree that they are in historic times anything more than survivals, resembling the case of the horse in England, which anthropologists say we do not eat because it was once sacred to Odin, and thus tabu'd. » Vgl. auch B. Baentsch, Exodus und Leviticus übersetzt und erklärt, Göttingen 1900, S. 355.

[1] A. Dillmann, Exodus und Leviticus, S. 482.

[2] D. Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus II, St. Petersburg 1856, S. 10, 102 ff.

[3] Porphyrius, De Abstinentia 4, 7; Herodot 2, 37; Horapollo 1, 44.

werden : der Adler (נֶשֶׁר)[1], der Bartgeier (פֶּרֶס), der Geier (עָזְנִיָּה v. 13), die Weihe (דָּאָה), das Geschlecht der Falken (אַיָּה v. 14), das ganze Geschlecht der Raben (עֹרֵב v. 15), der Strauss (בת יענה), die Schwalbe (תַּחְמָס), die Möve (שַׁחַף), das Geschlecht der Habichte (נֵץ v. 16), das Käuzchen (כּוֹס), der Sturzpelikan (שָׁלָךְ), der Uhu (יַנְשׁוּף v. 17), die Eule (תִּנְשֶׁמֶת), der Pelikan (קָאָת), der Erdgeier (רָחָם v. 18), der Storch (חֲסִידָה), das Geschlecht der Regenpfeifer (אֲנָפָה), der Wiedehopf (דּוּכִיפַת) und die Fledermaus (עֲטַלֵּף v. 19).

Unrein sind auch alle geflügelten kleinen Tiere, « die auf vier Füssen gehen[2] » (v. 20), ausgenommen diejenigen, welche längere Hinterfüsse haben, um damit auf der Erde zu hüpfen (gemeint sind die Heuschrecken v. 21), von welchen (im v. 22) ausdrücklich erlaubt werden die Arten אַרְבֶּה, סָלְעָם, חַרְגֹּל und חָגָב.

Zu den unreinen gehören auch die kleinen Tiere, die sich auf der Erde tummeln : das Wiesel (חֹלֶד), die Maus (עַכְבָּר), die verschiedenen Eidechsenarten (צָב v. 29), sowie auch die אֲנָקָה, der כֹּחַ, die לְטָאָה, der חֹמֶט und die תִּנְשָׁמֶת (v. 30).

Und schliesslich werden (v. 41 f.) ausdrücklich alle kleinen Tiere verboten, die sich auf der Erde tummeln, sei es, dass sie auf dem Bauche kriechen, oder vier und mehr Füsse haben.

Die Speisegebote im Deut. 14 unterscheiden sich von denen des Lev. 11 nicht wesentlich. Wir finden im Deut. (v. 4 f.) die Aufzählung der reinen Vierfüssler : Rind, Schaf, Ziege, Hirsch, Gazelle, Damhirsch (יַחְמוּר), Steinbock (אַקּוֹ), Antilope (דִּישֹׁן), dann die nicht zu bestimmenden תְּאוֹ und זֶמֶר, während der Leviticus sich mit Nennung der Kennzeichen begnügt; im Deut. werden die Heuschrecken und die kleinen Tiere, die sich auf der Erde tummeln (שֶׁרֶץ הָאָרֶץ) nicht erwähnt; dagegen wird hinzugefügt, dass der Fremdling das Aas beliebig verwenden darf, und dass ein Böckchen in der Milch seiner Mutter nicht gekocht werden soll (v. 21)[3].

[1] Ich setze die hebräischen Namen hinzu, weil die Akten über die Identifizierung dieser Tiere noch nicht geschlossen sind ; eine der besten Erklärungen findet sich bei A. Dillmann, Exodus und Leviticus, S. 485 ff.

[2] Diese Worte beruhen auf dem Irrtum eines Abschreibers.

[3] Man ist darüber nicht einig, welche Liste die ältere, ursprünglichere ist ; vielleicht gehen beide auf eine ältere Vorlage zurück. Vgl. A. Bertholet, Deuteronomium erklärt, Freiburg i. Br. 1899, S. 44.

Man hat an verschiedene Gründe gedacht [1], welche die Israeliten bewegen konnten, reine Tiere von unreinen zu unterscheiden. Einige der gegebenen Erklärungen sind falsch, andere unsicher, mehrere dagegen sind ganz richtig.

Zu den falschen gehören die beiden Erklärungen, wonach die israelitische Unterscheidung der reinen und unreinen Tiere einfach den Ägyptern entlehnt worden ist, wie noch Wietzke behauptet [2], oder dem Zend, wie z. B. Rhode, Bleek und Bohlen annahmen [3]. Denn es giebt zwar eine gewisse Ähnlichkeit der israelitischen Gebote mit denen der Ägypter und der Perser, die sich insbesondere darin kundgiebt, dass überall reine und unreine Tiere unterschieden werden, aber es kommen auch Abweichungen vor, die vornehmlich in der persischen Einteilung wahrgenommen werden. Die israelitischen Gebote gar aus dem persischen Dualismus zu erklären, ist unmöglich, weil in der hebräischen Religion dieser Dualismus nicht nachweisbar ist [4].

Nach anderen sollten sich die Israeliten durch die Speisegebote gerade von ihren Nachbarn, besonders von den Ägyptern unterscheiden; vor allem sollten sie deren Wahrsagerei [5] und Tierdienst [6] von sich fernhalten. Aber nicht alle Tiere, die den Ägyptern heilig waren, galten den Israeliten als unrein, und da das Essen von Rindern, Schafen, Ziegen u. s. w. auch bei den Nachbarn im Brauch war, so können die Speisegebote

[1] Vgl. J. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus, Tubingue 1732, S. 115 ff.

[2] E. Wietzke, Der biblische Simson der ägyptische Horus-Ra, S. 15.

[3] J. G. Rhode, Die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser oder des Zendvolkes, Frankfurt 1820, S. 455; Fr. Bleek in Studien und Kritiken 1831, S. 498 f.; P. Bohlen, Die Genesis, Königsberg 1855, S. 88 f.

[4] Vgl. J. G. Sommer, Biblische Abhandlungen, Bonn 1846, S. 193 ff.; A. Dillmann, Exodus und Leviticus, S. 483.

[5] Origenes, C. Cels. 4, 92 (Migne P. Gr. 11, S. 1172): Πάντα μὲν ἀκάθαρτα ἔφησεν εἶναι τὰ νομιζόμενα παρ' Αἰγυπτίοις καὶ τοῖς λοιποῖς τῶν ἀνθρώπων εἶναι μαντικά, ὡς ἔπιπαν δὲ εἶναι καθαρὰ τὰ μὴ τοιαῦτα.

[6] Theodoretus Cyr., Quaest. in Lev. 1 (Migne, P. Gr. 80, S. 300): Θύεσθαι γὰρ αὐτῷ ὁ θεὸς προσέταξε τὰ παρ' Αἰγυπτίων θεοποιούμενα· ἀπὸ μὲν τῶν τετραπόδων μόσχον καὶ τράγον καὶ πρόβατον· ἀπὸ δὲ τῶν πτηνῶν τρυγόνα καὶ περιστερῶν νεοττούς· οὐκ ἀγνοοῦμεν οὖν, ὅτι καὶ ἄλλα πολλὰ ἐθεοποίουν Αἰγύπτιοι· ἀλλὰ τῶν θεοποιουμένων τὰ ἡμερώτερα ταῖς θυσίαις ἀπένειμε. τὰ ἄλλα δὲ ἀκάθαρτα προσηγόρευσεν, ἵνα τὰ μὲν ὡς ἀκάθαρτα βδελυττόμενοι μὴ θεοποιήσωσι, τὰ δὲ ὡς θύοντες μὴ θεοὺς ὑπολάβωσιν· ἀλλὰ μόνον προσκυνῶσι τὸν ᾧ ταῦτα προσφέρεσθαι χρή.

nicht den Zweck haben, das auserwählte Volk von den anwohnenden Völkern zu unterscheiden.

Sommer[1] und Keil dachten, der Tod sei das Motiv gewesen für das Verbot, unreine Tiere zu essen ; der letztere legt es folgendermassen kurz dar : « Überblicken wir... die als unrein und zur Nahrung nicht verwendbar aufgezählten Tiere, so sind es unter den grösseren Landtieren besonders alle reissenden Tiere, welche andere lebende Geschöpfe zerfleischen und in ihrem Blute fressen, von den Wassertieren alle schlangenartigen Fische und schleimartigen Schaltiere, unter dem Geflügel die Raubvögel, die dem Leben anderer Tiere nachstellen und sie töten, die Sumpfvögel, die sich von Gewürm, Aas und allerlei Unreinigkeit nähren, und die Zwitterwesen des in Wüsten hausenden Strausses und der in der Finsternis fliegenden Fledermaus, endlich von den kleineren Tieren bis auf einige grasfressende Heuschreckenarten alle, besonders aber die schlangenähnlichen Eidechsen, weil diese Tiere teils an die alte Schlange erinnern, teils im Staube kriechen, im Schlamm und Kot ihre Nahrung suchen und in der schleimartigen Beschaffenheit ihres Körpers die Verwesung abspiegeln — also insgesamt Tiere, die den finstern Typus der Sünde, des Todes und des Verderbens mehr oder weniger in sich darstellen[2] ». Aber die einzelnen Teile dieses Gebäudes halten nur künstlich zusammen.

Folgende Erklärungen entsprechen mehr der Wahrheit, wobei man jedoch nicht glauben darf, dass die eine die anderen ausschliesst ; wir nehmen vielmehr an, dass dem israelitischen Gesetz mehrere hergebrachte Ansichten und Sitten zu Grunde liegen. Wie in der Natur ähnliche Wirkungen auf verschiedene Weise durch Naturkräfte hervorgebracht werden, und wie man oft auf verschiedenen Wegen zu demselben Ziele gelangt, ebenso konnten die israelitischen Speisegebote auf verschiedenen Motiven beruhen.

Eine dieser Erklärungen ist die, dass das Fleisch gewisser Tiere der menschlichen Gesundheit, besonders im südlichen Klima, schade[3].

[1] J. G. Sommer, Biblische Abhandlungen, S. 246 ff.

[2] C. F. Keil, Leviticus, Numeri und Deuteronomium, Leipzig 1870, S. 94 f.

[3] So schon Anastasius Sinaita, Quaest. 26 (Migne, P. Gr. 89, S. 552) : τὰ ἔνια τῶν ζώων χερσαίων τε καὶ ἐνύδρων, πλείονα τὸν ἰὸν ἔχοντα, πάντῃ ἀπηγόρευσε. R. Moses Nachmanides zu Lev. 11, 13. Grotius zu Lev. 11, 3 : « Multa horum ab Aegyptiis translata causas habent naturales, ex bono vel malo nutrimento ». A. Baginsky, Die hygienischen Grundzüge der mosaischen Gesetzgebung, Braunschweig 1895, S. 16 ff. König (Kirchenlexikon XI, S. 581) : « Dabei

Hieher gehört vor allem das Verbot des Schweinefleisches, welches nach Herodot auch von den Ägyptern für unrein gehalten wurde [1]. In Palästina hatte ich öfters Gelegenheit zu hören, das Schwein verbreite den Aussatz [2]. Es kommt wenig darauf an, ob diese Annahme richtig ist. Im Blute des Raben hat man das Vorkommen von Trichinen ähnlichen Würmern konstatiert [3], welche Virchow für eine Filariaform hält. Sie ähnelt der Filaria sanguinis, welche sich im Blute des in Tropenländern lebenden Menschen aufhält, Chylurie und Hämaturie verursachend. Ähnliches soll sich bei Krähen, Dohlen, Habichten finden. Aale, Moränen, sowie auch Austern, Krebse und dgl. werden jetzt noch in warmen Ländern für gesundheitsgefährlich gehalten [4]. Ich kann mich noch lebhaft erinnern, mit welchem Abscheu sich die Beduinen von Aqaba wegwendeten, als sie mich einige Austern, die ich im Roten Meere gefunden hatte, verzehren sahen und wie sie die Überzeugung aussprachen, ich werde bald krank werden [5]. Dass Austern und Krebse leicht typhöse Krankheiten und Vergiftungen verursachen, ist auch aus neuester Zeit genugsam bekannt. Ähnlich kann man das Verbot beurteilen, das Fleisch selbst der reinen Tiere, die gefallen oder zerrissen vorgefunden wurden, zu geniessen, weil es manche Krankheitserreger, besonders den Milz-

dürfen als Gesichtspunkte, auf denen einzelne Bestimmungen über verbotene Speisen beruhen, ohne Zweifel auch diätetisch-klimatische (wie beim Verbote des Schweinefleisches und des Fetten), überhaupt natürliche, angenommen werden ».

[1] Herodot 2, 47; vgl. auch Plutarch, de Iside et Osiride 8; Aelian, De nat. anim. 10, 16.

[2] Schon Aelian, (De natura animalium 10, 16) und Plutarch (vgl. z. B. Sympos. 4, 5) erklären den Abscheu der Westasiaten vor dem Genuss des Schweinefleisches durch die Unreinlichkeit des Tieres und durch die Furcht vor Hautkrankheiten.

[3] Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medicin. Herausg. von R. Virchow, 65 B., Berlin 1875, S. 400.

[4] Auch in Ägypten herrscht die Ansicht, dass Fische ohne Schuppen ungesund sind. Vgl. E. W. Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter I, Leipzig 1852, S. 92, Anm. 2.

[5] Ein interessantes Beispiel erwähnt M. Dieulafoy (Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1900, S. 386) : « C'est ainsi que dès notre entrée en Susiane nous reçûmes partout le même conseil : « Ne mangez pas de viande de buffle, ne buvez pas de lait ». Or, le buffle vit dans l'eau, et sa femelle est par excellence la productrice du lait dans les régions mésopotamiennes. On sait aussi que la berge des fleuves est la patrie d'élection des moustiques; enfin des travaux récents ont montré que ces insectes étaient parmi les plus dangereux et les plus actifs des propagateurs de la malaria. Leur sang regorge de l'hématozoaire de Laveran, et il les transmet sans cesse aux buffles qui, pour être acclimatés, n'en sont pas moins infectés.

Manger de la chair de buffle, si elle est mal cuite, c'est manger de la fièvre; boire le lait des femelles, c'est boire de la fièvre. Le même accident n'est plus à

brandbacillus enthalten kann [1]. Die traurigen Erfahrungen, die beim Genuss gewisser Tiere gemacht wurden, führten zur Überzeugung, ihr Fleisch sei gesundheitsschädlich. Solche Tiere wurden dann nicht gegessen, sondern wurden als unrein angesehen, und die Priester, die vielfach zugleich Ärzte waren, verliehen der Annahme höhere Kraft, indem sie ihr in den religiösen Satzungen eine Stelle einräumten [2].

Viel seltener wird es vorgekommen sein, dass man ein Tier deshalb für unrein erklärte, weil es der Seele des Menschen nachteilig sei, welchem Umstande der Verfasser von 4 Makk. 5 und mehrere Rabbiner [3] die Unterscheidung reiner Tiere von unreinen zuschreiben. Sie glaubten, das Fleisch unreiner Tiere entkräfte die Organe und verfinstere die Seele. Unmöglich ist diese Erklärung für einige Tierarten keineswegs: selbst heutzutage giebt es Leute, die ebenso denken. So wird das Fleisch des Damhirsches von den Dayaken nicht gegessen, damit ihre Herzen nicht furchtsam werden [4]. Sogar in Europa kommt Ähnliches vor. So rät man den Kindern nicht viel Mohn zu geben (dies nicht ohne Grund), und in Mähren hörte ich von einem einfachen Mann, dass man keine Gänseeier essen soll, « weil sie den Menschen verdummen ». Dass solche Ansichten auch dem Altertume bekannt waren, wird von mehreren Schriftstellern bezeugt [5].

redouter, ou du moins l'est beaucoup moins, quand on se nourrit de moutons ou de volailles, préservés des piqûres par leur toison ou leurs plumes, et qui, du reste, n'ont jamais été réputés par leurs instincts aquatiques. On ne risque rien non plus quand on consomme le lait sous forme de *maçt*, ou lait fermenté, parce que sa préparation nécessite l'épaississement du liquide par une longue et préalable ébullition. »

[1] Andere, wie z. B. J. Benzinger (Hebräische Archäologie, S. 483) erklären das Verbot, Aas und von wilden Tieren Zerrissenes zu essen dadurch, dass das Blut, welches als Träger der Seele und des Lebens galt, hier nicht entfernt war.

[2] Selbstverständlich schliesst dies die Inspiration und den positiv göttlichen Charakter der betreffenden Gesetze nicht aus.

[3] Bei J. A. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum, Dresden 1893, S. 471 f. Vgl. auch König (Kirchenlexikon XI, S. 581): « Bei der strengen Synthese, in welcher das Alte Testament das leibliche und das geistige Leben des Menschen auffasst und festhält, ohne desswegen den wesentlichen Unterschied beider irgendwie zu verkennen, ist die Beschaffenheit der leiblichen Nahrung und überhaupt der Habitus des leiblichen Lebens durchaus nicht etwas Indifferentes für das ethisch-geistige Leben (dieselbe Anschauung liegt der christlichen Ascetik zu Grunde in ihren Bestimmungen über Fasten, Abstinenz u. s. w.) . »

[4] Spenser Saint-John, Life in the Forests of the Far East I, London 1862, S. 177.

[5] Vgl. Clemens Alex., Stromat. 7, 6 (Migne, P. Gr. 9, S. 445): Δοκεῖ Ξενοκράτης ἰδίᾳ πραγματευόμενος περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ζῴων τροφῆς, καὶ Πολέμων ἐν τοῖς περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου συντάγμασι σαφῶς λέγειν, ὡς ἀσύμφορόν ἐστιν

In späteren Zeiten sah man in den Speisegeboten auch einen pädagogischen Zweck. Die Israeliten sollten dadurch angeleitet werden, Gott stets vor Augen zu haben, auch wenn sie ihre tägliche Nahrung zu sich nahmen [1], und sollten lernen, ihre Freiheit beschränken, mässig und enthaltsam sein [2]. Davon ausgehend, erklärte man dieselben allegorisch [3], die unreinen Tiere als Abbilder von Fehlern auffassend, welche der Mensch verabscheuen soll. Neuere Gelehrte schliessen zwar das pädagogische und allegorische Motiv aus, aber kaum mit Recht. Denn es ist bekannt, dass diese Denkweise nicht bloss den christlichen Autoren eigen war, sondern auch bei den Juden vorkam. Es ist also nicht unmöglich, dass bei der Kodifikation der Speisegebote, wie sie Lev. 11 und Deut. 14 zu finden ist, das Pädagogische und Allegorische mit im Spiel war.

Sehr wahrscheinlich ist es auch, dass einige Tiere für unrein gehalten wurden, weil der Mensch vor ihnen natürlichen Abscheu hatte, wie auch wir das Fleisch gewisser Tiere nur mit Widerwillen und in grösster Not geniessen würden. Ganz treffend sagt daher Benzinger: « Es wird zuzugeben sein, dass der Geschmack, beziehungsweise der Widerwille gegen einzelne Speisen hier mitwirkte [4]. »

ἡ διὰ τῶν σαρκῶν τροφή, εἰργασμένη ἤδη καὶ ἐξομοιουμένη ταῖς τῶν ἀλόγων ψυχαῖς. Dann citiert er den Ausspruch von Androkydes : σαρκῶν ἐμφορήσεις σῶμα μὲν ῥωμαλέον ἀπεργάζονται, ψυχὴν δὲ νωχαλεστέραν und fügt hinzu : ἄθετος οὖν ἡ τοιαύτη τροφὴ πρὸς σύνεσιν ἀκριβῆ.

[1] Vgl. Justinus, Dial. c. Tryph. 20 (Migne, P. Gr. 6, S. 517) : Βρωμάτων τινῶν ἀπέχεσθαι προσέταξεν ὑμῖν, ἵνα καὶ ἐν τῷ ἐσθίειν καὶ πίνειν πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχητε τὸν θεόν, εὐκατάφοροι ὄντες καὶ εὐχερεῖς πρὸς τὸ ἀφίστασθαι τῆς γνώσεως αὐτοῦ.

[2] 4 Makk. 5. Tertullianus, Adv. Marc. 2, 18 (Migne, P. L. 2, S. 332) : Si lex aliquid cibis detrahit et immunda pronuntiat animalia, quae aliquando benedicta sunt, consilium exercendae continentiae intellige et frenos impositos gulae agnosce. Novatianus, De cibis Jud. 4 (Migne, P. L. 3, S. 988) : Ut multa a Judaeis ciborum genera tollerentur, immunda multa sunt dicta : non ut illa damnarentur, sed ut isti coercerentur servituri uni Deo, quia ad hoc assumptos frugalitas decebat et gulae temperantia, quae semper religioni deprehenditur esse vicina. *Constitut. Apost.* 6, 20 (Migne, P. Gr. 1, S. 965 ss.).

[3] Aristeas (bei E. Kautzsch, Die Pseudepigraphen des A. Test., Tübingen 1900, S. 17). Philo, De agricult., § 30. (Leipz. 1828, II, S. 133.) und De migratione Abr., § 12 (ed. Leipz. II, S. 306 f.). Barnabae epist. 10 (Fr. X. Funk, Opera Patrum Apost. I, Tubingae 1887, S. 31 ff.). Iren., Adv. Haer. 5, 8, 3 (Migne, P. Gr. 7, S. 1143). Clemens Alex., Paedag. 3, 11 (Migne, P. Gr., 8, S. 653) und Strom. 2, 20 (Migne, P. Gr. 8, S. 1049). Origenes, Hom. 7 in Lev. (Migne, P. Gr. 12, S. 483 ff.). Cyrillus Alex., C. Jul. 9 (Migne, P. Gr. 76, S. 988 ss). Theodoretus Cyr. Quaest. 11 ad Lev. (Migne, P. Gr. 80, S. 313 ff.). Novatianus, De cibis Jud. 3 (Migne, P. L. 3, S. 986 f.).

[4] J. Benzinger, Hebräische Archäologie, S. 483.

Schliesslich hängen die Gesetze über unreine Tiere auch mit den allgemeinen Reinigkeitsgesetzen zusammen, an deren Spitze sie auch stehen und von denen sie auch manches Licht bekommen. « Wenn einem heiligen Menschen schon die Berührung unreiner Dinge nicht ziemt, so noch viel weniger die Aneignung und Einverleibung derselben durch Essen. Auf die Pflanzenwelt erstreckt sich das Gesetz nicht, denn in dieser giebt es nichts Unreines, sondern nur Schädliches und Heilsames ; anders in der Tierwelt. Es giebt unter den Tieren viele, welche vermöge eines unreinlichen Äussern, unreinen Geruchs, unsauberer Ernährung (von Aas und Unrat) und ekelhafter Krankheiten wirklich unrein sind und verunreinigen. Durch die Berührung z. B. eines stinkenden Aasfressers oder eines feuchten Kriechtieres erhält die Hand einen unreinen Geruch, welcher eine ihr anhaftende Unreinheit beweiset. Schon gegen die Berührung mit der Hand regt sich das Gefühl des Ekels und Abscheus (שֶׁקֶץ Lev. 11, 10 ff.) ; stärker und bei viel mehr Tieren regt es sich gegen die Berührung mit dem Mund, weil solche näher, innerlicher und empfindlicher ist. Die Fleisch fressenden Vierfüssler und Vögel sodann, gegen welche das Verbot besonders geht, fressen auch unreines Fleisch und Blutiges oder leben auf Kosten ihrer Mitgeschöpfe und sind darum für den Menschen unrein und widrig [1]. »

Wenn wir diese Motive berücksichtigen, so können wir uns die israelitischen Gesetze erklären. Die Gründe selbst sind darin freilich nicht ausdrücklich angegeben, aber das war auch nicht notwendig. Für die Israeliten genügte es vollständig, dass die Gesetze so einfach und populär zusammengestellt waren, wie wir sie an den beiden Stellen finden [2]. Aus dieser Darstellung der Motive erhellt schon zur Genüge, dass die totemistische Erklärung der Speisegebote nicht notwendig ist. Man kann aber noch einiges hinzufügen und beweisen, dass die neue Erklärung ganz kategorisch zurückzuweisen ist.

Nach W. R. Smith sind die unreinen Tiere einfach « tabus », die nicht gegessen werden dürfen, ausser in religiösen Riten auf eine Weise, die er « eucharistisch » nennt. Und die Beweise dafür? Man beruft sich hauptsächlich auf die Eigennamen *Chezir* und *ʿAchbor*,

[1] A. Dillmann, Exodus und Leviticus, S. 484.

[2] Vgl. W. Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie II, Freiburg i. Br. 1894, S. 278 : « Eine derartige Systematisirung ist der älteren Zeit fremd, denn in diesen fehlenden Merkmalen ist sicher nicht der Grund der Unreinheit dieser Thiere zu suchen, sondern wir haben hier eine Abstraction vor uns, hergenommen von bestimmten als rein bezw. unrein überlieferten Thieren. »

sowie auf Is. 65, 4 und 66, 17, wo der Prophet die religiösen Riten gewisser Israeliten, in welchen sie Schweinefleisch und Mäuse verzehren, brandmarkt.

Aber die beiden Eigennamen können für den Totemismus nichts beweisen; denn *'Achbor* heisst nur ein Zeitgenosse und Freund des Königs Josias, der wohl eben wegen dieser seiner Stellung zu dem frommen Könige, kein Totemist sein konnte. Den Namen *Chezir* trägt ein Zeitgenosse Esras; in der Zeit Esras aber wagt niemand das Bewusstsein der Israeliten für den Totemismus anzunehmen. Ausserdem trägt den Namen zur Zeit Davids ein Priester (1 Chron. 24, 15), der ebenfalls wegen seiner Stellung kaum dem Totemismus anhieng. Dass man von diesen beiden Eigennamen nicht auf den Totemismus schliessen darf, beweisen auch die von reinen Tieren häufig hergeleiteten Namen wie *Zimri* (Gazelle), *Chagab* (Heuschrecke), *Egla* (Kalb), *'Epher* (junge Gazelle), *Rachel* (Mutterschaf), *Jona* (Taube) und andere mehr [1].

Was nun das Opfer von Schweinen und Mäusen bei Isaias betrifft, so wird es bei ihm wirklich erwähnt (Is. 66, 3) und von beiden Tieren wird gesagt, dass sie auch genossen wurden (Is. 65, 4; 66, 17). Ist dies aber nicht vielleicht nur eine rhetorische Form, durch welche angedeutet werden soll, wie sehr die Opfer der Menschen, von denen der Prophet spricht, Jahwe missfallen? Einem wahren Israeliten war das Essen und Opfern von Schweinen und Mäusen ein Greuel. Ein ähnlicher, ja ein viel grösserer Greuel sind nach dem Propheten Jahwe die unerlaubten Opfer [2]. Sodann beziehen sich die erwähnten Stellen nicht so sehr auf die Israeliten, sondern nach neueren Exegeten hauptsächlich auf die Sama-

[1] Selbst wenn man beweisen könnte, dass die von Tieren genommenen Namen bei den Semiten auf Totemismus beruhen und den Kultus dieser Tiere voraussetzen, so würde daraus noch immer nicht folgen, dass auch die Israeliten die Tiernamen deshalb führten. Man wählte oft einfach die Namen, die in der Nachbarschaft vorkamen, ohne immer tiefer auf deren Sinn einzugehen, wie es auch bei Christen der Fall war. M. Dieulafoy (Le Roi David, Paris 1897, S. 338) bemerkt treffend: « Dans les listes de saints, on trouve Babylas (Porte de Bel), Barnabé (fils de prophète), Barthélemy (fils de Tholmay), Delphine (prêtresse de Delphes), Denis (prêtre de Bacchus), Marc, Marcel, formes du nom de Mars, Olympe (l'Olympienne), Sulpice, Tatienne (de la *gens* Sulpicia, de la famille Tatius), Valtrude (génie de la forêt), Radegonde (déesse de combat), etc. Conclura-t-on de ces noms formés avec des noms de dieux romains, grecs, germains, chaldéens ou hébreux que leurs propriétaires, qui, pour la plupart, ont subi le martyre, étaient païens ou tout au moins très éclectiques en fait de religion! »

[2] B. Duhm, Das Buch Jesaja, S. 444. 455 glaubt, dass es zum Teil üble Nachrede war, die solches den gehassten Gegnern vorwarf, und ihm folgt K. Marti, Das Buch Jesaja, Tübingen 1900, S. 402.

rier [1], also auf ein Mischvolk, das leicht fremden Riten huldigen konnte. Soweit Israeliten damit gemeint sind, so waren es nur solche, die während der babylonischen Gefangenschaft im Lande blieben, daselbst verlassen, ohne den wahren Kultus, lebten und deshalb leichter zu fremden religiösen Diensten griffen. Trotz ihrer gewöhnlichen Scheu vor dem Essen solcher Tiere machten sie im Kultus eine Ausnahme davon, weil sie wähnten, auf diese Weise mehr als sonst von der Gottheit zu erlangen.

Gegen die totemistische Erklärung der israelitischen Speisegebote zeugt endlich ganz entschieden das vollständige Fehlen von unreinen Pflanzen, die, weil sie im Totemismus eine keineswegs unbedeutende Rolle spielen, auch in den Speisegeboten vorkommen sollten. Mithin können wir in dem Vorkommen von unreinen Tieren bei den Israeliten keine andere als eine höchst morsche Stütze des Totemimus erkennen.

[1] Vgl. z. B. B. Duhm, a. a. O., S. 443. 451. K. Marti a. a. O., S. 401.

V.

DAS OPFER

Wir haben bei weitem noch nicht alle angeblichen Beweise für den Totemismus bei den Hebräern erschöpft, sondern müssen noch mehrere Institutionen besprechen, die nach W. R. Smith die neue Hypothese begünstigen. Dazu gehört vor allem das semitische Opfer, welchem jetzt von vielen eine ganz neue Erklärung gegeben wird.

W. R. Smith nimmt an, das Opfer sei bei den Semiten ursprünglich ein Akt des Stammes gewesen, durch welchen ein Tier, das desselben Blutes und daher desselben Stammes war wie die Verehrer und ihre Götter, geschlachtet wurde [1]. Sie nahmen nämlich eine wirkliche Verwandtschaft an zwischen Göttern und Menschen, zwischen Göttern und heiligen Tieren, zwischen menschlichen Familien und Tiergattungen [2]. Weil aber das Opfertier mit dem Stamme verwandt war, so durfte es nicht von einem einzelnen (privat) geschlachtet werden, sondern nur vom ganzen Stamme [3]. Das Tier galt als heilig, d. h. sein Leben stand unter dem Schutz der Religion [4], die ganz auf der Verwandtschaft gegründet war [5]. Der Stammesgott und die Stammesgenossen besiegelten und befestigten ihre Gemeinschaft dadurch, dass sie von Zeit zu Zeit zusammenkamen, um ihr gemeinsames Leben durch ein gemeinsames

[1] W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 227.
[2] Ebd., S. 218.
[3] Ebd., S. 217.
[4] Ebd., S. 220.
[5] Ebd., S. 21[illegible].

Mahl, zu dem kein Stammesfremder Zutritt hatte, zu erhalten [1]. Nachdem W. R. Smith über das Opfer der Saracenen nach Nilus berichtet hatte, schliesst er mit den Worten : « Zwischen dem arabischen Brauch und dem Totemismus besteht mithin ein vollständiger Parallelismus, ausser in einem Punkte. Es giebt kein direktes Zeugnis dafür, dass das Bedenken gegen das private Schlachten eines Kamels in Gefühlen der Verwandtschaft seinen Ursprung hat. Wie wir aber gesehen haben, liegt ein indirektes Zeugnis darin, dass die Zustimmung und Teilnahme des Stammes, die erforderlich ist, um das Schlachten eines Kamels legitim zu machen, ebenfalls notwendig ist, um den Tod eines Stammesgliedes rechtsgültig zu machen. Ein direktes Zeugnis zu finden, können wir freilich nicht erwarten ; denn es ist ganz unwahrscheinlich, dass die Araber zur Zeit des Nilus noch irgend welche klare Vorstellungen über die ursprüngliche Bedeutung von Bestimmungen hatten, die ihnen durch die Überlieferung aus einem weit primitiveren Zustande der Gesellschaft überkommen waren [2].

In den Beweisen, die W. R. Smith für die einzelnen Sätze vorbringt, stellt er viele Stellen aus dem Alten Testamente zusammen und hält auch sonst ausdrücklich das arabische für das ursprüngliche semitische Opfer, woraus wir zu schliessen berechtigt sind, dass er auch dem hebräischen Opfer denselben totemistischen Charakter zuschreibt.

Bevor wir an die einzelnen Teile dieser Erklärung die Sonde anlegen, müssen wir den Begriff der Religion, wie ihn W. R. Smith aufstellt, näher betrachten : er ist keineswegs gegen alle Angriffe gepanzert. Die Religion hält dieser Gelehrte nämlich für eine organische oder auf einem Kontrakt beruhende Alliance zwischen einer menschlichen Gemeinschaft und ihrem übernatürlichen Beschützer. Anfangs hätte es keine individuelle Religion gegeben [3], und der Verkehr mit bösen Geistern hätte keinen

[1] Ebd., S. 210.

[2] Ebd., S. 217.

[3] « Die Religion bestand, um es kurz zu bestimmen, aus einer Reihe von Handlungen und Gebräuchen, deren correcte Ausübung notwendig oder wünschenswert war, um sich die Gunst der Götter zu sichern oder ihren Zorn abzuwenden. Und an diesen Gebräuchen hatte jedes Mitglied der Gemeinschaft einen Anteil, der ihm bestimmt war durch seine Geburt innerhalb einer bestimmten Familie oder des Gemeinwesens, oder durch seine Stellung im Kreise der Familie oder des Volkes, die er im Laufe seines Lebens gewonnen hatte » (Religion, S. 19). « Die Religion ist nicht die freie Beziehung des Individuums zu einer höheren Macht, sondern die Beziehung aller Glieder einer Gemeinschaft zu einer Macht, der das Wohl der Gemeinschaft am Herzen liegt, die ihre Gesetze wie ihre sittliche Lebensordnung beschützt » (ebd., S. 39).

religiösen Charakter gehabt [1]. Das sind jedoch lauter Postulate, die jeder ebenso gut zurückweisen kann, wie sie von W. R. Smith aufgestellt wurden. Thatsächlich gehörten die Handlungen, welche die Vereinigung mit der Gottheit und die Sühne zum Zwecke hatten, wodurch der Zorn der Götter beschwichtigt werden sollte, und die magischen Riten, welche den Willen dieser Götter ändern oder direkten Einfluss auf die Kräfte der Natur ausüben sollten, derselben Kategorie an. Man begegnet den grössten Schwierigkeiten, wenn man beim Wilden Gebet und Zauberei streng unterscheiden will [2].

W. R. Smith hält die Verwandtschaft der Götter mit ihren Verehrern für eine fundamentale Lehre der semitischen Religion ; « sie erscheint in so weiter Verbreitung, in so zahlreichen Gestalten und Anwendungen, dass wir sie nicht anders auffassen können denn als eines der ersten und allgemeinsten Principien der religiösen Anschauung [3] ». Diesen Machtspruch bemüht er sich eingehender zu beweisen [4], indem er zeigt, dass bei den Semiten Gott als « Vater » zur Familie gehört und als « König » zum Staate und so in jedem Bereiche der socialen Lebensordnung die höchste Würdestellung einnimmt. Er giebt zwar zu [5], dass, wo im Alten Testamente Israel Jahwes Sohn und Jahwe Israels Vater genannt wird, wie Os. 11, 1 ; Is. 63, 16 ; Deut. 32, 6, die Gotteskindschaft nicht als natürliches Verhältnis, sondern als eine Gabe der Gnade verstanden werden soll ; aber er meint doch, dass die Stammverwandtschaft der Götter mit den Menschen auch im eigentlichen Sinne im Alten Testamente zum Ausdruck komme. Er verweist auf Jer. 2, 27, wo die Götzendiener zu einem Holzbilde sagen : « Mein Vater bist du ! » und zu

[1] « Wie sicher es auch sein mag, dass der kulturlose Mensch sich von unzähligen Gefahren umgeben glaubt, die er nicht kennt und so als unsichtbare oder geheimnisvolle feindliche Mächte personifiziert, die eine übermenschliche Gewalt haben, ebenso gewiss ist, dass die Bemühungen, diese Mächte zu besänftigen, nicht die Grundlage der Religion bilden. Seit den ältesten Zeiten wendet sich die Religion, im Unterschied von Magie und Zauberei, an verwandte und befreundete Wesen, die ihrem Volke wohl eine Zeit lang zürnen mögen, die aber stets wieder versöhnlich sind, ausser gegenüber den Feinden ihrer Anhänger und abtrünnigen Gliedern der eigenen Gemeinschaft. Es ist nicht die unbestimmte Furcht vor unbekannten Mächten, sondern liebevolle Ehrfurcht vor den bekannten Göttern, die mit ihren Verehrern durch die starken Bande der Verwandtschaft verknüpft sind, von der die Religion im allein zutreffenden Sinne des Worts ihren Ausgang nimmt » (a. a. O., S. 38 f.).

[2] Vgl. L. Marillier, Revue de l'histoire des Religions, XVIII (1897), S. 253.

[3] W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 219. Ihm folgt T. K. Cheyne in der Encyclopädia biblica I. S. 11.

[4] Ebd., S. 27 ff.

[5] Ebd., S. 28.

einem Steine: « Du hast mich geboren! » auf Num. 21, 29, wo die Moabiter « Söhne und Töchter des Kemôš » genannt werden, und auf Mal. 2, 11, wo ein heidnisches Weib als « Tochter eines fremden Gottes » bezeichnet ist. Hieher zieht er auch die Namen, in denen der Mensch « Sohn » eines Gottes heisst, und führt Virgil [1] und Silius Italicus [2] an, welche berichten, dass das Königsgeschlecht von Tyrus und die vornehmsten Häuser in Karthago den Anspruch erhoben, vom syrischen Baal abzustammen. Unter den im Alten Testamente erwähnten aramäischen Herrschern von Damaskus kommt mehr als einmal der Name Ben-Hadad, d. h. « Sohn des Gottes Hadad » vor (Am. 1, 4 vgl. Jer. 49, 27; 3 Kön. 15, 18; 4 Kön. 13, 3). In den Inschriften von Sendschirli heisst ein König Bar-Rekub, der wohl als ein Sprössling des Gottes Rekub-El angesehen wurde. Unter den Aramäern späterer Zeit sind Namen wie Barlâha « Sohn Gottes », Barbaᶜšmîn « Sohn des Gottes des Himmels », Barate « Sohn ᶜAtêʾs » nicht ungewöhnlich. In Palmyra fanden sich die Namen Barnebo « Sohn des Nebo », Baršamš « Sohn des Sonnengottes ». Esr. 2, 53 wird Barkos « Sohn des (Gottes) Koš » erwähnt [3], und dass die assyrischen Könige als Söhne der Götter galten, ist eine bekannte Sache [4]. Ebenso nannten sich arabische Stämme « Söhne » der von ihnen verehrten Gottheiten, wie « Söhne des Hubal », « Söhne des Vollmonds » u. s. w.

Nach der Auflösung der Stammeseinheit « konnten die Verehrer eines Gottes, die als Glieder verschiedener Stämme durch politische Beziehungen, aber nicht durch die Bande des Blutes verbunden waren, nicht mehr als Kinder des Gottes betrachtet werden. Er war hinfort nicht mehr ihr Vater, sondern ihr König [5] ».

Eine Bestätigung für die Annahme dieser natürlichen Verwandtschaft findet W. R. Smith auch in der phönizischen und der chaldäischen Kosmogonie, wie sie Philo von Byblus und Berosus überliefert haben. In der ersteren [6] finde sie sich freilich nur verworren, « was auf dem Euhemerismus des Verfassers beruht, das heisst auf seiner Theorie, dass

[1] Virgil, Aen. I, 729.

[2] Silius Italicus, Punica 1, 87 (ed. Didot, Paris 1871, S. 215) « Belusque parens omnisque nepotum A Belo series. »

[3] W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 32.

[4] C. P. Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte. Gotha 1886-88, S. 492. — Über die göttliche Verehrung der babylonischen Könige, vgl. auch H. Winckler, Geschichte Israels in Einzeldarstellungen II, S. 300, Anm. 1.

[5] W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 30 f.

[6] Vgl. C. Müller, Fragmenta historicorum Graecorum III, S. 565 ff.

die Götter lediglich vergötterte Menschen seien, die ihrem Geschlecht ausserordentliche Wohlthäter gewesen waren. Aber der Euhemerismus selbst kann als eine Deutung der volkstümlichen Religion nur da entstehen, wo die alten Götter als den Menschen verwandt betrachtet werden, wo daher auch die Vergöttlichung menschlicher Wohlthäter nicht so offenbar widersinnig ist, wie für unser Denken[1] ». In der chaldäischen Genesis, wie sie Berosus überliefert[2], sei die Ansicht, dass die Menschen vom Blute der Götter seien, « in einer Weise ausgedrückt, die soviel rohe Ursprünglichkeit zeigt, dass sie von sehr hohem Alter sein muss : Tiere wie Menschen sollen aus Thon gebildet sein, der mit dem Blute einer enthaupteten Gottheit vermischt war ».

Diese gelehrte Darstellung vermag uns aber doch nicht zu überzeugen, dass es sich um natürliche Verwandtschaft handelt. Alle die Stellen, welche dem Alten Testament entnommen sind, haben keinen anderen Sinn als den, dass die Verehrer ihre Abhängigkeit von der Gottheit anerkennen und ihr göttliche Ehrfurcht erweisen, was auf echt semitische Weise durch ein Bild dargestellt wird, welches ursprünglich das ehrfurchtsvolle Verhältnis des Kindes zum Vater und des Unterthanen zum König ausdrückt. Nichts anderes besagen die Namen, in denen dem *bar* oder *ben* wirklich ein Gottesname folgt. Ich sage « wirklich », weil der darauf folgende Name nicht immer einen Gott bezeichnet.

Denn einigemal wird auf diese Weise die Verwandtschaft mit Menschen betont, wie in dem Eigennamen אחיאב[3] « Vatersbruder » Jer. 29, 21 und in אחיאם (Griech. Αχιμ, Αχιαμ) « Mutterbruder » 2 Sam. 23, 33; 1 Chron. 11, 35.

Öfters ist solch ein Wort nichts anderes als eine dichterische Personifikation, durch welche eine ideale Verwandtschaft und innige Zusammengehörigkeit zum Ausdruck gelangt, wie in den Mädchennamen אביטל « mein Vater ist der Tau[4] » und אחינעם « mein Bruder ist der Liebreiz », sowie in den Benennungen אבינעם « mein Vater ist der

[1] A. a. O., S. 30.

[2] Fragmenta histor. graec., ed. C. Müller II, S. 497 f. « Ἰδόντα δὲ τὸν Βῆλον χώραν ἔρημον καὶ καρποφόρον κελεῦσαι ἑνὶ τῶν θεῶν τὴν κεφαλὴν ἀφελόντι ἑαυτοῦ τῷ ἀποῤῥυέντι αἵματι φυρᾶσαι τὴν γῆν καὶ διαπλάσαι ἀνθρώπους καὶ θηρία. »

[3] So ist zu lesen mit der LXX (Αχιαβ), nicht : אחאב.

[4] G. Kerber, Die religionsgesch. Bedeutung der hebr. Eigennamen, S. 60, sieht in טל einen Gottesnamen und schliesst daraus, dass die Semiten « in sehr sinniger Weise Naturerscheinungen, wie den Tau, personifiziert hätten ».

Liebreiz ». אחישחר « mein Bruder ist der Morgen » = schön wie der anbrechende Morgen. Vgl. die assyrisch-babylonischen Namen : *Aḫ sêri* « Bruder des Morgens », *Aḫû-nûru* « der Bruder ist ein·Licht », *Aḫû-dûru* « der Bruder ist eine Mauer ».

Nicht selten mag es vorgekommen sein, dass durch ähnliche Namen der wirkliche Vater und natürliche Bruder des Kindes ein Prädikat bekommt, « welches das in solche Familie hineingeborene Kind adelt oder sonstwie den Namenträger zu heben geeignet ist. Ein Kind kann schon an sich sehr wohl רם (hoch, erhaben) oder נדב (edel) benannt werden, ganz das nämliche aber besagen die Namen אבירם , אברם (mein Vater, resp. der Vater ist erhaben), oder אחירם (mein Bruder ist erhaben), desgleichen die Namen אבינדב und אחינדב . Vgl. ferner אביעזר und אחיעזר , und, mit Anwendung von Bildern, אבינר , אבנר (mein Vater, bez. der Vater ist eine Leuchte), אבישור (mein Vater ist eine Mauer) [1]. »

Wo der mit אב (Vater), אח (Bruder), עם عمّ (Verwandter, eig. « Bruder des Vaters » und dann wahrscheinlich: Vormund, Beschützer) und ähnlichen zusammengesetzte Name, ein Gottesname ist, wie in אביאל , אביה , חמיאל (1 Chron. 4, 26) [2], אחיה , אליאב , יואב, wird damit angedeutet, dass das Kind einer Familie zugehört, « welche in Gott ihren Ursprung und Lebensquell und obersten Entscheider, ihren nächsten und besten Freund und Beschützer erkennt und verehrt [3] ». Somit können wir mit vollem Recht annehmen, dass die Komposita mit אב , אח , חם , בן , בת keineswegs eine natürliche Verwandtschaft des Menschen mit Gott beweisen.

Dass assyrische Könige sich für natürliche Söhne der Götter hielten, nehmen wir an, sehen darin aber nichts anderes als eine weitere Bestätigung des auch anderwärts bekannten unmässigen Hochmuts dieser Könige und glauben in dieser angeblichen Abstammung einen künstlichen Nimbus zu sehen, mit dem sie sich umgaben, um ihre unbeschränkte Gewalt zu motivieren und sich womöglich unantastbar zu machen. Ähnlich ist der Anspruch des Königsgeschlechtes von Tyrus und der vornehmsten Häuser von Karthago, vom Baal abzustammen, zu beurteilen. Soweit andere den Königen diesen Titel gaben, war es nur eine Schmeichelei oder ein hoher Grad der Verehrung.

[1] Frd. Delitzsch, Prolegomena, S. 201.
[2] Auch im Sabäischen kommt הביאר vor; s. Z D M G 1883, S. 12.
[3] Frd. Delitzsch, Prolegomena, S. 201.

Somit bleiben nur die phönizische und die chaldäische Kosmogonie als Stützen für die natürliche Verwandschaft der Menschen mit der Gottheit; aber die erste enthält nach W. R. Smith selbst diese Annahme nur « in einer ganz verworrenen Weise [1] », während die letztere die Menschen nicht bloss aus dem Blute des Gottes, sondern auch aus Thon entstehen lässt. Wir werden daher besser thun, in den beiden Kosmogonien keine Stützen zu suchen für eine Annahme, für die es sonst keinen einzigen stichhaltigen Beweis giebt.

Indem ich die Erörterung über die zweite Prämisse W. R. Smiths, dass nämlich die Götter mit Tieren verwandt seien, für das Kapitel über den Ginnenglauben aufbewahre, will ich zuvor noch seinen dritten Satz beleuchten: « die Menschen seien nach semitischer Auffassung mit Tiergattungen verwandt. Er stützt sich darauf, dass heilige Tiere, wo immer sie uns entgegentreten, mit der Rücksicht behandelt werden, die Menschen ihren Volksgenossen bezeigen [2]. Er verweist dabei insbesondere auf die Achtung und Verehrung der Haustiere bei einigen Viehzucht treibenden Völkern. Die Tiere werden als Freunde und Stammesgenossen des Menschen angesehen. Sie zu schlachten ist nur unter besonderen Verhältnissen zulässig, und in solchen Fällen diente das Schlachten niemals dazu, ein Privatmahl zu beschaffen, sondern giebt notwendig den Anlass zu einem öffentlichen Mahle, wenn nicht zu einem öffentlichen Opfer [3]. »

Lässt aber die Verehrung der Haustiere keine natürlichere Erklärung zu? Da solche Völker hauptsächlich von der Viehzucht lebten, indem sie die Milch der Tiere und ihr Fleisch genossen und deren Wolle und Haare zum Anfertigen von Kleidung und Zelttüchern gebrauchten, so wollten sie das Schlachten von Tieren nicht dem Belieben eines einzelnen überlassen, sondern der ganze Stamm wollte darüber Kontrolle führen, damit sein Lebensunterhalt nicht willkürlich geschmälert würde. Und thatsächlich können auf diese Weise alle die von W. R Smith angeführten Beispiele erklärt werden. So erzählt Agatharchides [4] von den nomadischen Troglodyten in Ost-Afrika, einem primitiven Hirtenvolke, dass sie ihren ganzen Lebensunterhalt von ihren Herden gewannen. War reichliche Weide vorhanden, lebten sie nur von Milch, die mit

[1] W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 30.
[2] Ebd., S. 219.
[3] Ebd., S. 227.
[4] C. Müller, Geographi graeci minores I, S. 153.

Blut (der lebenden Tiere) gemischt war. Zur Zeit der Dürre schlachteten sie alte und schwache Tiere, um von ihrem Fleisch zu leben. Sie schlachteten sie also nur in der Not, und auch in diesem Falle wählte man dazu solche Tiere aus, die zur Vermehrung ihrer Herde nichts mehr beitragen konnten, und liess sonst alles am Leben, weil die Milch gebraucht wurde. Dieselbe Erklärung lassen die Beispiele der anderen afrikanischen Völker zu, die jedoch, weil diese Völker keine Semiten waren, von W. R. Smith nicht so ohne weiteres zur Bekräftigung seiner Ansicht über den Glauben der Semiten angeführt werden sollten. Wenn die Liḥjaner [1] zwar das Fleisch der Ochsen assen, jedoch niemals das Fleisch einer Kuh, so mögen sie neben dem von uns angenommenen noch einen besonderen, religiösen Grund gehabt haben, aber bei den Semiten findet sich nichts davon. Bei den Todas in Südindien ist der Büffel der Milchspender und die hauptsächliche Quelle des Unterhaltes. Deshalb ist es erklärlich, dass der Büffel von ihnen mit grosser Freundlichkeit, in gewissem Grade sogar mit religiöser Ehrfurcht, behandelt wird ; aber sie essen doch wenigstens das Fleisch des männlichen Tieres, und der Toda hält sich nicht für einen Büffel und ebensowenig hält er den Büffel für einen Toda.

W. R. Smith [2] führt jedoch ein Beispiel an, das er ganz charakteristisch findet ; es soll ohne allen Zweifel totemistisch sein. Vor allem sieht er darin einen Beweis für die Verwandtschaft des Opfertieres mit dem Menschen. Da es dem semitischen Gebiet angehört, so müssen wir es ausführlicher behandeln.

Es ist das Opfermahl der Saracenen im Bericht des Nilus [3]. Diese Beduinen der Sinaiwüste lebten von Raub und Jagd und hauptsächlich wohl von der Milch ihrer Herden. In der Not schlachteten sie auch

[1] Herodot, 4, 186.

[2] W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 214 f.

[3] S. Nili Opera (Migne, P. Gr. 79, S. 612) : Τὸ μὲν οὖν εἰρημένον ἔθνος τὴν ἀπὸ Ἀραβίας μέχρις Αἰγύπτου, θαλάσσῃ Ἐρυθρᾷ καὶ Ἰορδάνῃ ποταμῷ παρατεταμένην νέμεται ἔρημον. Οὐ τέχνην, οὐχ ἐμπορίαν, οὐ γεωργίαν ἐπιτηδεῦόν ποτε, μόνην δὲ τὴν μάχαιραν ἔχον τῆς τροφῆς ὑπόθεσιν. Ἢ γὰρ ἀγρεύοντες τὰ τῆς ἐρήμου ζῶα διαζῶσι σαρκοφαγοῦντες, ἢ τοὺς παρατυγχάνοντας αἷς ἐφεδρεύουσιν ὁδοῖς ληϊζόμενοι τὴν ἀναγκαίαν χρείαν ἑαυτοῖς ἀνύουσιν ὁποσοῦν. Ὅταν δὲ ἀμφοτέρων ἀπορία ᾖ καὶ σπανίσῃ τούτοις τὰ ἐπιτήδεια, τότε τοῖς ὑποζυγίοις (κάμηλοι δέ εἰσι δρομάδες) πρὸς ἐδωδὴν καταχέχρηνται, θηριώδη καὶ ὠμοβόρον ζῶντες βίον, κατὰ συγγενείας ἢ συσκηνίας μίαν σφαγιάζοντες καὶ θέρμῃ πυρὸς ὀλίγῃ τῶν σαρκῶν χαυνοῦντες τὸ εὔτονον, ὡς μόνον εἴκειν μὴ πρὸς πολλὴν βίαν ἕλκουσι τοῖς ὀδοῦσιν ὡς εἰπεῖν, τρέφονται κυνικῶς.

Kamele und zwar eines für jeden Stamm (συγγένεια) oder für jede Horde (συσκηνία), die ihre Zelte gewöhnlich an einem Orte aufschlug. Das Fleisch des Kamels wurde fast roh, nur über dem Feuer ein wenig geröstet, von den Stammesgliedern gierig und nach Art der Hunde verschlungen. W. R. Smith sieht darin ein ganz besonderes Gewicht dieses Zeugnisses; er weist darauf hin, dass die Beduinen damals sicher persönliches Eigentum hatten und das Fleisch nicht deshalb gemeinschaftlich assen, weil es sonst für den augenblicklichen Bedarf einer einzigen Hausgemeinschaft zu viel war, da die Araber die Kunst verstanden, Fleisch zu konservieren, indem sie es in Streifen zerschnitten und diese an der Sonne dörrten. Das Kamel durfte daher nur zum Zweck eines Stammesmahles geschlachtet werden. Nach W. R. Smith war aber dieses Schlachten in der Not kein eigentliches Opfer, denn « einige Seiten [1] weiter erwähnt Nilus ausdrücklich die Opfer, die diese Araber dem Morgenstern darbrachten, der einzigen Gottheit, die sie anerkannten. Diese konnten nur dargebracht werden, wenn der Stern sichtbar war, und das ganze Opfer — Fleisch, Fell und Knochen — musste vor Aufgang der Sonne, wo das Gestirn verschwand, verzehrt sein. Da das Opfer in dieser Form notwendig auf die Zeiten beschränkt war, wo die Venus Morgenstern war, während das Schlachten eines Kamels zur Nahrung zu jeder Zeit notwendig sein konnte, so ist daraus zu schliessen, dass man im letzteren Falle dem Schlachten nicht den Charakter eines Opfers zuerkannte [2] ».

Wenn dieses Beispiel für die totemistische Auffassung des Stammesmahls und zugleich für die natürliche Verwandtschaft zwischen Mensch und Kamel das sprechendste ist, so steht es mit der ganzen Ansicht sehr traurig. Denn das Stammesmahl und das Opfer sollen ja nach

[1] Soll ohne Zweifel « Zeilen » heissen. Die Stelle lautet (a. a. O., S. 613): Κάμηλον λευκὴν τὸ χρῶμα καὶ ἄμωμον ἐπὶ γόνατα ἀνακλίναντες περιέρχονται τρίτον κύκλῳ κειμένην παμπληθεὶ ὀλολύζοντες. Ἐξάρχει δέ τις καὶ τῆς περιόδου καὶ ᾠδῆς τῆς εἰς τὸ ἄστρον αὐτοῖς πεποιημένης, ἢ τῶν βασιλευόντων ἢ τῶν ἡλικίᾳ καὶ γήρᾳ σεμνυνομένων ἱερέων· ὃς μετὰ τὴν τρίτην περίοδον, οὔπω τῆς ᾠδῆς παυσαμένου τοῦ πλήθους, ἔτι δὲ ἐπὶ γλώττης τὸ ἀκροτελεύτιον τοῦ ἐφυμνίου φέροντος, σπασάμενος τὸ ξίφος εὐτόνως παίει κατὰ τοῦ τένοντος καὶ πρῶτος μετὰ σπουδῆς τοῦ αἵματος ἀπογεύεται. Καὶ οὕτως προσδραμόντες οἱ λοιποὶ ταῖς μαχαίραις οἱ μὲν σὺν ταῖς θριξὶν μέρος τι βραχὺ τῆς δορᾶς ἀποτέμνουσιν, οἱ δὲ τὸ ἐπιτυχὸν ἁρπάζοντες τῶν σαρκῶν ἀποκόπτουσιν, οἱ δὲ μέχρι σπλάγχνων χωροῦσι καὶ ἐγκάτων, οὐδὲν τῆς θυσίας καταλιμπάνοντες ἀκατέργαστον, ὃ δυνήσεται λοιπὸν προσοφθῆναι φανέντι τῷ ἡλίῳ. Οὔτε γὰρ ὀστέων καὶ μυελῶν ἀπέχονται, νικῶντες παραμονῇ τὴν κραταιότητα καὶ σχολῇ περιγενόμενοι τῆς ἀντιτυπίας.

[2] W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 215.

W. R. Smith bei den Semiten ursprünglich eins und dasselbe sein, während sie hier getrennt erscheinen.

Es muss weiter für die Verteidiger des Totemismus sehr unangenehm sein, dass das Kamel, das eine Gottheit sein sollte, nicht sich selbst geopfert wird, sondern einem Sterne. Es ist zwar möglich, dass der Stern an die Stelle des Kamels getreten ist, aber einen Nachweis dafür giebt es nicht.

Und schliesslich werden die Umstände des Kamelschlachtens so geschildert, dass sie alle viel mehr für unsere Auffassung, für die Kontrolle, Zeugnis ablegen. Auf der sinaitischen Halbinsel giebt es nicht besonders viele Weideplätze. Ich war dort im Monat Februar und ritt von Suez zum Ġebel Musa, sodann nach Aqaba und von dort nach Gaza, so dass ich die dortigen Verhältnisse ziemlich genau kennen lernen konnte. Schafe und Ziegen fand ich nur in den höher liegenden Regionen, wo das Grün nicht so spärlich ist. Weidende Kamele fand ich zwar meistens in den niederen Regionen, aber sie waren nicht sehr zahlreich; in den Sommermonaten, wenn die Pflanzen der Ebenen und Thäler abgeweidet sind, werden auch diese Tiere höher steigen müssen. Weil nun die Beduinen des Nilus von der Jagd und vom Raub verhältnismässig doch nur wenig bekamen, so waren sie auf Viehzucht, in unserem Falle war es Kamelzucht, angewiesen. Der Bestand musste immer gross genug sein, um die Existenz des Stammes zu sichern, und es darf uns nicht wundernehmen, wenn man darüber wachte, dass die Zahl der wertvollen Tiere nicht stark abnehme. Wie man bei uns Jagdgesetze macht, um auch dem Wild eine gewisse Schonung angedeihen zu lassen, so überwachte man damals das Schlachten des viel nützlicheren, für die Wüstengegend geradezu notwendigen Kamels. Und erzählt Göthe nicht in seiner « Italienischen Reise », dass zu seiner Zeit in einem Teile Siziliens das Verbot bestand, Kühe und Kälber zu schlachten [1]? War es vielleicht auch deshalb, weil man die Tiere göttlich verehrte oder in ihnen wenigstens seine Verwandten sah?

Wenn wir daher gegen die totemistische Auffassung des Opfers bei den Semiten und insbesondere bei den Israeliten auch keine anderen Schwierigkeiten hätten, so wären wir noch immer nicht berechtigt, uns derselben anzuschliessen. Es giebt jedoch mehrere Bedenken, die volle Beachtung verdienen.

Wir haben früher gesehen, dass die von Tieren abgeleiteten Eigen-

[1] Göthes Werke, Hildburghausen 1870, Bd. 10, S. 244.

namen zu gunsten des Totemismus verwertet werden. Nun findet sich aber, dass der grösste Teil dieser Namen von wilden Tieren herrührt, vom Löwen, vom Panther, von der Gazelle, dem Geier, der Schlange u. s. w. und doch kann man kein einziges Beispiel anführen, dass eines dieser Tiere geopfert oder beim Stammesmahl verzehrt worden wäre. Nur Haustiere, wie Kamel, Rind, Schaf, Ziege wurden geopfert, und in gewissen mystischen Kulten der Hund, das Schwein und die Maus.

Sodann finden wir, dass das Opfer und das Stammesmahl als Mittel zu etwas dienen sollen, was eines solchen Mittels nicht bloss nicht bedarf, sondern es unnütz erscheinen lässt. Nach der totemistischen Auffassung W. R. Smiths, Jevons' und ihrer Anhänger hat nämlich das Opfer und das Stammesmahl den Zweck, das Band, welches den Gott mit seinem Clan und die einzelnen Glieder des Clanes untereinander vereinigt, zu stärken und zu befestigen. Der Totemgott soll durch eine innigere Verbindung mit den Verehrern diesen geneigter werden als früher. Besteht aber zwischen Gott und dem ihn verehrenden Clan eine natürliche Verwandtschaft, so ist es nicht bloss nicht erforderlich, Opfer darzubringen und Stammesmahle abzuhalten, sondern es ist ganz überflüssig, weil das Band der natürlichen Verwandtschaft sich nicht lockert, sondern dasselbe bleibt.

W. R. Smith nimmt weiter an, das Opfertier sei immer schon zum voraus heilig, und der religiöse Charakter hafte ihm stets an. Das ist jedoch gewöhnlich nicht der Fall, sondern erst das Opfer verleiht dem Tiere diesen Charakter [1].

Im Gegensatz zu den Zeugnissen der Geschichte und der Ethnographie will man in dieser Theorie neben dem Opfermahl keine andere Opferart für ursprünglich annehmen, sondern behauptet, sie alle hätten sich aus der totemistischen Kommunion entwickelt. Das ist aber eine willkürliche Annahme, ein apprioristisches Vorgehen, dem das Prädikat des Arbiträren zukommt. Soweit wir in das dunkle Altertum zurückgehen, finden wir immer die Sühnopfer, die Dankopfer, die der Gottheit dargebrachten Gaben, um von ihr Gnaden zu erhalten.

In der totemistischen Auffassung des Opfers wird man unter anderem ungemein schwer erklären können, wie man dazu kam, Menschenopfer darzubringen, besonders wenn der zu Schlachtende nicht dem opfernden Stamme selbst angehörte. W. R. Smith selbst giebt bei den alten

[1] Vgl. H. Hubert et M. Mauss: Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, Paris 1899, S. 133.

Semiten solche Opfer zu und erwähnt ausdrücklich, dass die Saracenen von denen Nilus berichtet, aus dem wertvollsten Teile der Beute nahmen und zwar mit Vorliebe einen schönen Knaben, um ihn zu opfern [1]. Er hält das Menschenopfer nicht für einen Akt der Blutrache, weil diese in der Schlacht selbst geübt wurde, sondern für den erlesensten Teil der Beute, der für einen religiösen Zweck ausgewählt wird. Aber der religiöse Zweck ist eben das Opfer. Es wird hier also ein Gegenstand geopfert, der kein Gott ist, der auch nicht desselben Blutes ist mit dem opfernden Stamm und daher nicht im Stande ist, das Verhältnis der natürlichen Verwandtschaft zwischen Gott und seinen Verehrern zu festigen. Dieses Opfer ist auch kein Stammesmahl, wenigstens ist nichts darüber bekannt, dass die Araber und die übrigen Semiten Menschenfleisch gegessen hätten. Oder wird man vielleicht antworten, dass die Menschenopfer bei den Semiten erst in neuerer Zeit eingeführt wurden und deshalb weniger in Betracht kommen? Nein, gerade das Gegenteil steht fest. Oder wird man mit W. R. Smith sagen, die Wahl eines Fremden statt eines Volksgenossen sei nicht das wesentliche im Ritus [2]? Aber dadurch wird die Schwierigkeit doch nicht behoben. Die Geschichte liefert viel mehr Beispiele von Fremden, die geopfert wurden als von eigenen Stammesgenossen. Am wenigsten sollte man sich aber auf das Opfer Jephtas berufen, weil es damit eine eigene Bewandtnis hat [3].

Bei dieser neuen Auffassung des Opfers muss auch der Begriff der Gabe, die man der Gottheit darbringt, ganz in den Hintergrund treten und das ist in Bezug auf die Semiten höchst bedenklich. Denn nicht bloss bei den Ägyptern steht die Gabe im Vordergrund des Opfers [4], sondern auch bei den Semiten, insbesondere bei den Arabern, Babyloniern und Israeliten. Bei den Arabern hat man der Gottheit Waffen [5]

[1] W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 310. Porphyrius (De Abstinentia 2, 56) erzählt, dass noch zu seiner Zeit in Duma jährlich ein Mensch geopfert und am Fusse des Altars begraben wurde.

[2] W. R. Smith, a. a. O., S. 311.

[3] Vgl. dazu A. Van Hoonacker, Le vœu de Jephte, Louvain 1893. Fr. Kaulen, De rebus Jephtae ducis ex sacra Scriptura recte describendis, Bonnae 1895.

[4] Vgl. G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique I, S. 122 f. : « Le dieu assistait à l'œuvre, corps et double, se laissait vêtir et parfumer, mangeait et buvait le meilleur de ce qu'on plaçait devant lui sur la table, mettait une part des provisions en réserve pour l'avenir ».

[5] Die Darbringung von Waffen ist kein eigentliches Opfer; wohl aber sind es solche Gegenstände, welche durch ihre Natur das Leben des Menschen vertreten können, Mehl, Wein, Öl u. s. w., also solche, die dem Menschen als Speise dienen. Waffen waren nur Weihgeschenke.

von der Beute geweiht. Schafe und Kamele, die am Leben gelassen wurden und deren Milch für den Gast und den Armen bestimmt war. Erreichte eine Kamelherde die Zahl 100, so wurde das hundertste Tier so zugerichtet, dass es nicht mehr geritten werden konnte und bei der Zahl 1000 wurde dem Hengst ein Auge ausgeschlagen. Das alles sind Gaben, worin einfach die Dankbarkeit für erfochtene Siege und gewährte Fruchtbarkeit zur Erscheinung tritt. Das Schlachtopfer war in der ältesten Zeit wohl das Hauptopfer, aber das Fleisch des Opfertieres wurde nicht immer gegessen, sondern man überliess es Raubvögeln und wilden Tieren zum Frass [1]. Wir sehen in diesen Opfern wohl die Idee des Geschenkes an die Gottheit und einer Bundesschliessung mit ihr, aber wie dies mit der totemistischen Auffassung W. R. Smiths harmonieren soll, das ist schwer zu begreifen.

Die Idee der Gabe beim Opfer und ihrer Annahme von seiten der Götter findet man ganz klar ebenfalls bei den Babyloniern, sie tritt uns schon im Gilgameš-Epos entgegen.

UT-napištim brachte ein Opfer dar und

« Die Götter rochen den Duft,
Die Götter rochen den angenehmen Duft,
Die Götter sammelten sich wie Fliegen über den Opferer [2] ».

Daher kommt bei den Israeliten das Opfer unter den alten Namen *mincha* (Gen. 4, 3 ff.; 1 Sam. 2, 17 al.) und *qorban* [3] vor, die es beide als eine Gabe bezeichnen, daher die Mahnung, man solle vor Gott noch weniger mit leeren Händen erscheinen als vor einem König, daher brachte man es dar besonders dann, wenn man eine Wohlthat erhalten hatte oder eine Gnade verlangte. « Wenn Korn und Obst, Wein und Öl geerntet waren, so brachte man Gott den schuldigen Dank, huldigte ihm als dem Geber aller guten Gaben und erflehte seinen weiteren Segen; man heiligte mit dem Anbruch zugleich die ganze Ernte (Os. 9, 4). Wenn ein Kind entwöhnt, eine Hochzeit gefeiert, ein geachteter Gast geehrt werden sollte, so vereinigte ein froher Schmaus mit Opfer die Hausgenossen (Gen. 21, 8 u. a.); schloss man einen Vertrag, so musste ein Opfer ihn besiegeln (Gen. 31, 54 u. a.); wer ein wichtiges Unternehmen vor hatte, bat Gott im Opfer um seinen Beistand; vor der Feld-

[1] Vgl. J. Wellhausen, Reste arab. Heidentums, S. 112 ff.

[2] P. Jensen, Assyrisch-Babylonische Mythen und Epen I, Berlin 1900, S. 241.

[3] Der Ausdruck qorban kommt auch im Babylonischen vor; P. Haupt, Babylonian Elements in the Levitic Ritual (Journal of Biblical Literature 1900, S. 55) nimmt an, dass die Hebräer das Wort den Babyloniern entlehnt haben.

schlacht wurde mittels Opfers das Orakel befragt und Jahwe um Hilfe angegangen (1 Sam. 13, 8 f.). Insbesondere kleidete sich diese Bitte um Jahwes Hilfe gerne ein in die Form eines Gelübdes : Wenn Jahwe mit mir sein wird, so will ich ihm dies und jenes opfern (Gen. 28, 20 ff.; Richt. 11, 30)[1] ».

W. R. Smith hat auf die Hauptsache beim Opfer vergessen, dass man es nämlich darbrachte zum Zeichen der Anerkennung Gottes als des höchsten Herrschers, dem man sein Leben schuldig ist. Es ist dies eine Idee, die sich bei den Israeliten am wenigsten wegläugnen lässt. Das Opfertier vertritt den Menschen, wie es das hebräische Rituale ganz klar angiebt (Gen. 22, 13; 1 Sam. 1, 25 und die Handauflegung Lev. 16, 21 f.; Ex. 29, 10 u. s. w.). Deshalb opferte man nicht jedes Tier und jeden Gegenstand, sondern nur solche, die dem Menschen zum Lebensunterhalt dienen. Nur bei dieser Auffassung des Opfers erklärt sich weiter, warum die Hebräer gewisse Teile des Opfertieres (vor allem das Blut), welche nach den alten Aneshauungen als Sitz des Lebens galten, für die Gottheit bestimmten : man wollte damit die Hingabe des Lebens an die Gottheit andeuten. Der versöhnte Gott liess dann den Opfernden an seinem Tische teilnehmen; nur in dieser Hinsicht hat W. R. Smith ganz Recht, wenn er eine Gemeinschaft zwischen Gott und seinen Verehrern betont. Ein derartiger Begriff des Opfers spricht jedoch nicht zu gunsten des Totemismus.

[1] J. Benzinger, Hebräische Archäologie, S. 437; vgl. auch B. Stade, Geschichte des Volkes Israel I, S. 493.

VI.

DIE TÄTOWIERUNG

DIE EINSCHNITTE UND DIE FAHNEN

Bei den Indianern findet man, dass sie das Bild ihres Totems nicht bloss an ihren Wohnungen anbringen [1], sondern dasselbe auch in ihre eigene Haut einschneiden. Wo das Tätowieren vorkommt, wird sehr oft das Totemtier abgezeichnet; selbst die beabsichtigten Verstümmelungen des menschlichen Körpers bei mehreren Völkern werden dahin erklärt, dass der Mensch sich seinem Totem so weit als möglich ähnlich machen will [2]. Diese Abzeichen sollen den Zweck haben, die Glieder eines Totemclanes, sollten sie auch getrennt leben, zusammenzuhalten; an ihnen

[1] Vgl. J. G. Frazer, Totemism, S. 30 ff. R. C. Mayne, Four Years in British Columbia and Vancouver Island, London 1862, S. 257: « I have previously had occasion to refer to the fashion among the Indians of carving the faces of animals upon the ends of the large beams which support the roofs of their permanent lodges. In addition, it is very usual to find representations of the same animals painted over the front of the lodge. These crests which are commonly adopted by all the tribes, consist of the whale, porpoise, eagle, raven, wolf and frog, etc. ».

[2] W. R. Smith, Kinship and Marriage, S. 187: « There is reason to think that in early times totem tribesmen generally bore on their bodies a mark of their totem, and that this is the true explanation not only of tattooing but of the many strange deformations of the teeth, skull, and the like, which savages inflict on themselves or their children. » J. G. Frazer, Totemism, S. 26 ff. nimmt an, die Tätowierung hätte zum Zweck, dem Menschen einen besonderen Schutz von seiten seines Totems zu verschaffen.

erkennt man sich, und die Stämme mit gleichen Zeichen des Tätowierens befehden sich nicht.

Einritzungen waren im Brauch bei den Skythen [1], bei den Babyloniern und Armeniern [2], sie spielten eine grosse Rolle in den vorderasiatischen Religionen [3] und kamen mit diesen später nach Italien [4]. Wir begegnen ihnen auch bei den nächsten Nachbarn der Israeliten, bei den Philistern (« Du Überrest der Enakiter, wie lange willst du Einritzungen machen ? » Jer. 47, 5), bei den Moabiten (« Auf allen Armen finden sich Einritzungen » Jer. 48, 37), bei den Priestern Baals (3 Kön. 18, 28), « die sich nach ihrer Weise Einschnitte mit Schwertern und Spiessen machten, bis das Blut an ihnen herabfloss [5] ».

[1] Herodot, 4, 71.

[2] Xenoph., Cyrop. 3, 1. 13; 3, 3. 67.

[3] Lucian, De Syria Dea, c. 50 f. (ed. Didot, S. 745): nach c. 59 tragen alle Syrer Stigmata : Στίζονται δὲ πάντες οἱ μὲν ἐς καρπούς, οἱ δὲ ἐς αὐχένας. καὶ ἀπὸ τοῦδε ἅπαντες Ἀσσύριοι στιγματηφορέουσι. Apuleius, Metamorph. l. 8 (ed. Didot, Paris 1875, S. 363 s.) : « Die sequenti variis coloribus indusiati et deformiter quisque formati, faciem coenoso figmento deliti et oculis obunctis graphice, prodeunt, mitellis et crocotis et carbasinis et bombycinis iniecti. Quidam tunicas albas, in modum lanciolarum quoquo versum fluente purpura, depictas, cingulo subligati, pedes luteis induti calceis, deamque serico contectam amiculo mihi gerendam imponunt, brachiisque suis humero tenus renudatis attolentes immanes gladios ac secures evantes exsiliunt, incitante tibiae cantu lymphaticum tripudium. Nec paucis pererratis casulis, ad quamdam villam possessoris beati perveniunt et ab ingressu primo, statim absonis ululatibus constrepentes, fanatice pervolant diuque capite demisso, cervices lubricis intorquentes motibus, crinesque pendulos in circulum rotantes et nonnunquam morsibus suos incursantes musculos, ad postremum ancipiti ferro quod gerebant sua quisque brachia dissecant. Inter haec unus ex illis bacchatur effusius ac de imis praecordiis anhelitus crebros referens, velut nimium divino spiritu repletus, simulabat sauciam vecordiam… Arrepto denique flagro, quod semiviris illis proprium gestamen est, contortis taeniis lanosi velleris prolixe fimbriatum et multiiugis talis ovium tessellatum, indidem sese multinodis commulcat ictibus : mira contra plagarum dolores praesumptione munitus. Cerneres, prosectu gladiorum ictuque flagrorum solum spurcitie sanguinis effeminati madescere. »

[4] Statius, Thebaid. 10, 170-174 :

Sic Phryga terrificis genitrix Idaea cruentum
Elicit ex adytis, consumtaque brachia ferro
Scire vetat, quatit ille sacras in pectore pinus,
Sanguineosque rotat crines, et vulnera cursu
Exanimat.

Und Lucanus, Pharsal. I, 565-567 (ed. Didot, Paris 1871, S. 29) :

…Tum, quos sectis Bellona lacertis
Saeva monet, cecinere Deos; crinemque rotantes
Sanguinei populis ulularunt tristia Galli.

[5] Ähnliches thun heute noch mehrere Orden der Derwische.

Tätowierung kommt heute noch bei den Arabern vor, sowie bei ihnen auch den Kamelen das Abzeichen des Stammes eingebrannt wird. W. R. Smith [1] vermutet, dass diese Stammeszeichen (*wasm*) ursprünglich den Totem darstellende Bilder waren, und dass solche früher nicht bloss Kamele trugen, sondern auch Menschen. Den Ausdruck *wasm* (Zeichen) bringt er in Verbindung mit *wašm* (Tätowierung). Die Tätowierung aber hatte seines Erachtens ursprünglich religiöse Bedeutung, die am besten sich erklären liesse, wenn die Bilder den Totemgott darstellten. In dasselbe Gebiet verweist er die Einschnitte, ferner die Tätowierung, welche auch die Israeliten übten und die Lev. 19, 28 zugleich mit den Einschnitten als heidnisch und an dieser Stelle sowie Lev. 51, 5 als Trauerbrauch, der dem Toten zu Ehren geschieht, bezeichnet werde. Der Totemismus würde uns also nach W. R. Smith am besten erklären, warum die Zeichen überhaupt eingeprägt wurden, warum sie den späteren Israeliten als heidnisch galten und zugleich als Trauerbrauch vorkamen [2].

Bei den Israeliten werden solche Zeichen öfters erwähnt. Lev. 19, 28 steht ein diesbezügliches Verbot : « Ihr dürft euch nicht wegen eines Toten Einschnitte an eurem Leibe machen, noch dürft ihr euch Schriftzeichen einätzen ; » vgl. Lev. 21, 5 : « Sie dürfen sich auf ihrem Haupte keine Glatze scheren, dürfen den Rand ihres Bartes nicht abscheren und sich an ihrem Leibe keine Einschnitte machen, » und Deut. 14, 1 : « Ihr seid Kinder Jahwes, eures Gottes : ihr dürft euch (daher) nicht wegen eines Toten (Haut-) Einritzungen machen, noch euch vorn am Kopfe eine Glatze scheren. »

Dass dies trotzdem oft vorkam, bezeugen mehrere Stellen. So klagt Os. 7, 14 über die Israeliten : « Um Getreide und Most (zu erlangen), ritzen sie sich die Haut in Auflehnung gegen mich [3]. » Jer. 16, 6 : « Gross und klein sollen in diesem Lande sterben, ohne dass man sie begräbt,

[1] W. R. Smith, Kinship and Marriage, S. 213 ff. Ihm folgen in Bezug auf die Israeliten : B. Stade, Z A T W XIV, S. 250-318, und A. Bertholet, Das Buch Hesekiel, Freiburg i. Br. 1897, S. 52.

[2] W. R. Smith, a. a. O., S. 214 : « The relation of this last practice to religious tattooing has always been felt to be puzzling; but the difficulty is considerably lessened if the gods to whom worshippers dedicated themselves by stigmatisation were originally totem gods and were afterwards conceived as the fathers of the tribe that worshipped them. »

[3] Anstatt des massor. יתגוררו ist mit LXX יתגדדו zu lesen und anstatt יסורו ist יסורו zu punktieren.

noch ihnen die (Toten-) klage hält, noch auch ihretwegen sich Einritzungen macht oder eine Glatze schert, » und Jer. 41, 5 erscheinen nach der Ermordung Gedaljas achtzig Männer « mit abgeschorenen Bärten und zerrissenen Kleidern und mit Einritzungen bedeckt ». Der heilige Hieronymus [1] bezeugt, dass noch zu seiner Zeit einige Juden aus Trauer die Arme ritzten und sich Glatzen machten.

Weil W. R. Smith seine Auffassung von der Tätowierung bei den alten Arabern und von den eingebrannten Zeichen der Kamele nicht beweist und soweit er Gründe vorbringt, sie den alttestamentlichen Stellen entnimmt, so können auch wir uns darauf beschränken, nur diese einer Erwägung zu unterziehen. Denn auch seitdem der genannte Gelehrte seine Behauptung über die arabischen Zeichen aufgestellt hat, war man nicht in der Lage, sie näher zu begründen. Auf einer vierzehntägigen Reise durch das Ostjordanland hatte ich ebenfalls Gelegenheit. solche Zeichen an Kamelen, Felsen und Ruinen zu beobachten, vermochte aber darin ebensowenig wie meine Reisegefährten Tierbilder zu entdecken. Weil andere schriftliche Berichte über diesen Gegenstand fehlen, so bleibt uns unterdessen nichts anderes übrig, als geduldig abzuwarten, bis eine vollständige Sammlung solcher Zeichen bei den Arabern zustande kommt, was ich hiermit anregen möchte.

Bei den Israeliten müssen wir vor allem die Einschnitte (שֶׂרֶט) von der Tätowierung (קַעֲקַע) wohl unterscheiden. Die letztere kommt ausdrücklich nur einmal vor, und zwar in Verbindung mit der Schrift; es handelt sich daher im betreffenden Falle um Einätzung von Schriftzeichen (כְּתֹבֶת קַעֲקַע Lev. 19, 28), die bei den Israeliten keine Tierbilder waren. Daneben scheint die Tätowierung noch an drei anderen Stellen gemeint zu sein, wo sie zu Ehren Jahwes geschieht und nicht verboten ist. Is. 44, 5 zeichnet ein Israelite seine Hand mit « Jahwe gehörig ». Ez. 9, 4 spricht Gott zum Engel : « Gehe mitten durch die Stadt, mitten durch Jerusalem hindurch, und mache ein Zeichen an der Stirn der Männer, die da seufzen und jammern über alle die Greuel, die in ihr verübt wurden ! » Ex. 13, 16 ist die Rede von einem « Wahrzeichen an der Hand » und einem « Gedenkzeichen an der Stirn » (vgl. Apoc. 7, 3 ; 13, 16) [2]. 3 Mak. 2, 29 wird berichtet, dass zur Zeit des Ptolomäus

[1] Zu Jer. 16, 6 (Migne, P. L. 24, S. 812).

[2] Auf Deut. 32, 5 darf man sich nicht berufen ; der Vers ist stark verdorben und kein Wort deutet an, dass ein Totemzeichen gemeint ist. H. Spencers Übersetzung : « They have corrupted themselves ; their spot is not the spot of his children » ist daher tendenziös.

Philopator den Juden ein Epheublatt als Bacchuszeichen eingebrannt wurde. Die Tätowierung bei den Israeliten schliesst somit die Totembilder aus.

Die Einschnitte geschahen mittels Messers oder Schwertes und waren viel schmerzlicherer Natur als die Tätowierung. Sie erscheinen im Zusammenhang mit Trauerbräuchen [1], weshalb sie nicht unabhängig von diesen erklärt werden dürfen.

Den Israeliten waren Trauerbräuche nicht schlechthin verboten, sondern nur übertriebene, unsinnige Trauer [2] oder solche, die mit dem Kultus eines fremden Gottes in Beziehung stand. Dillmann nahm an, dass die Einschnitte deshalb unerlaubt waren, weil sie den von Gott erschaffenen menschlichen Leib entstellen [3]. Allgemeiner sieht man jedoch in ihnen, wie in den Trauerbräuchen überhaupt, kultische Handlungen für eine fremde Gottheit, besonders mit Rücksicht auf Os. 7, 14; 3 Kön. 18, 28 und Deut. 14, 1 (wo gesagt wird, dass diese Sitte die Jahwe geweihten Israeliten entweihe). Gewöhnlich denkt man dabei an den Totenkultus, der auch im alten Israel eine wichtige Rolle gespielt haben soll; durch die Selbstpeinigungen wollte man sich die Geister der Toten geneigt machen [4]. Dem entspräche auch die Sitte, das Haar und den Bart

[1] Auch bei Götterfesten werden die Einschnitte als Trauerbräuche erklärt; man verweist dabei hauptsächlich auf die Tammuz-Adonis-Naturfeste, bei denen die Priester ihre Arme zerfleischten, und die Haarschur vorgenommen wurde. Es war dies eine Klage über den Tod des Gottes, d. h. des Frühlings durch die Sommerhitze. Vgl. Th. Nöldeke, Z D M G 1887, S. 719; Lucian, De Syria Dea, c. 6 (ed. Didot, Paris 1867, S. 733 f.); R. Pietschmann, Geschichte der Phönizier, S. 195. C. Grüneisen, der Ahnenkultus und die Urreligion Israels, S. 111 vermutet, dass auch in dem לבית Deut. 14, 1 an Tammuz-Adonis zu denken sei.

[2] Ähnliche Verbote wurden auch bei Römern und Griechen erlassen; vgl. Cicero, De legibus 2, 23; J. Müller, Handwörterbuch der klass. Altertumswissenschaft IV, 1 Abt. 2: Hälfte (München 1892), S. 217.

[3] A. Dillmann, Exodus und Leviticus, S. 557. An dieser Stelle können wir noch zwei andere Erklärungen erwähnen. H. Ewald (bei B. Stade, Geschichte des Volkes Israel I, S. 388, Anm. 3) und Fr. J. Grundt (Die Trauergebräuche der Hebräer, Leipzig 1868, S. 36 f.) fassten die Trauergebräuche als spontane Ausbrüche des Schmerzes auf. A. Kamphausen (bei Bäthgen-Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums, S. 1685) sah darin eine symbolische Darstellung der Herzenstrauer. Das zerrissene Kleid z. B. ist ihm ein sinnbildliches Zeichen des gespaltenen Innern, das Schlagen auf die Brust ein Bild des Schmerzes, der den Trauernden heimgesucht u. s. w. Beide Erklärungen sind viel natürlicher als die totemistische.

[4] So J. Benzinger, Hebräische Archäologie, S. 166 ff.; W. Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie I, S. 194; A. Bertholet, Deuteronomium, Freiburg i. Br. 1899, S. 44. Der letztere sagt mit Bezug auf Deut. 14, 1: « Sie machen den Menschen קָדוֹשׁ לַמֵּת statt קָדוֹשׁ לַיהוָה. »

abzuschneiden. Bei den Griechen wurden dem Toten die Haare ins Grab gegeben [1], und auch bei anderen Völkern soll die Haarschur bei Totenbestattungen im Brauch gewesen sein [2].

Soweit sich jedoch diese Trauerbräuche auf Tote bezogen, werden wir darin bei den Israeliten besser eine Entstellung sehen, damit die Geister einen so gezeichneten Menschen nicht zu erkennen vermöchten. Deshalb wurde der Sack angelegt, deshalb wurden die Kleider zerrissen und beschmutzt, das Haupt durch Schmutz entstellt, die Kleider und Schuhe abgelegt; deshalb das Zerraufen und Fliegenlassen des Haares, das Abscheren von Haar und Bart, das Verhüllen des Hauptes und die Selbstverstümmelungen [3]. Die syrischen Frauen und Mädchen gehen gewöhnlich verschleiert, in der Trauer jedoch entblössen sie ihr Haupt [4]. Dasselbe thun die Fellachenfrauen in Ägypten [5]. In diesem Lande rasierte man früher die Bart- und die Haupt-Haare, in der Trauer aber liess man sie wachsen [6]. In Rom verhüllten sich die Söhne bei Leichenbegängnissen das Haupt, während die Mädchen mit aufgelösten Haaren und entblössten Hauptes der Leiche folgten [7]. Ähnlich entstellen sich die Mädchen in Central-Australien, wenn sie durch Orte gehen, wo Geister hausen [8].

[1] Homer, Il 23, 135. 152 f.

[2] J. Wellhausen, Reste arab. Heidentums, S. 122 f.; W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 250 Anm., und S. 253; B. Stade, Geschichte des Volkes Israel I, S. 389 f.

[3] Vgl. C. Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels, S. 96.

[4] J. G. Wetzstein, Die syrische Dreschtafel (in der Zeitschrift für Ethnologie 1873, S. 294 ff).

[5] E. W. Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter (Leipzig 1852) III, S. 164 ff.

[6] Herodot 2, 36.

[7] Plutarch, Quaestiones Romanae 14: ..... ἢ πένθους μὲν οἰκεῖον το μὴ σύνηθης, συνηθέστερον δὲ ταῖς μὲν γυναιξὶν, ἐγκεκαλυμμέναις, τοις δ᾽ ἀνδράσιν, ἀκαλύπτοις εἰς τὸ δημόσιον προϊέναι, καὶ γὰρ παρ᾽ Ἕλλησιν ὅταν δυστυχία τις γένηται, κείρονται μὲν αἱ γυναῖκες, κομῶσι δὲ οἱ ἄνδρες· ὅτι τοῖς μὲν τὸ κείρεσθαι, ταῖς δὲ τὸ κομᾶν σύνηθές ἐστιν.

[8] The Fortnightly Review, April 1899, S. 649: « The ancestral spirits ..... are ever waiting for a favourable opportunity to be born again into the world. When one of them sees his chance he pounces out on a passing girl or woman and enters into her. Then she conceives, and in due time gives birth to a child, who is firmly believed to be a reincarnation of the spirit that darted into the mother from the rock or tree. It matters not whether a woman be young or old, a matron or a maid, all are alike liable to be thus impregnated by the spirits, although it has been shrewdly observed by the natives that the spirits on the whole exhibit a preference for such women as are young and fat. Accordingly, when a plump damsel, who shrinks from

Die Einschnitte sind aber daneben oft nichts anderes als ein Lockmittel, um sich die Gottheit günstig zu stimmen; deshalb opferte man ihr das Wertvollste, wozu das Blut gehörte. Man hatte schon beim Schlachten der Haustiere und Erlegen des Wildes wahrgenommen, dass das Leben den Körper mit dem Blute verlässt. Anderseits glaubte man, das Blut sei die liebste Nahrung der Götter; aus diesem Grunde bestrich man die Steine, in welchen Götter hausten oder in die man dieselben locken wollte, mit Blut. Auch das Blut der Baalspriester war ein solches Lockmittel; man gebrauchte es besonders in der Not, wenn alles Beten und Beschwören ohne Erfolg blieb. So stand 3 Kön. 18 Leib und Leben der Baalspriester auf dem Spiel, das Land musste von der Hungersnot befreit werden. « In solchen Fällen war eben ein raffinierter Ausweg, die Lüsternheit der Gottheit nach dem Lebenselement, nach Blut und vornehmlich nach Menschenblut, auszunutzen, und sie trotz ihres Widerstrebens zu zwingen, den Bitten, welche an sie gerichtet wurden, Gehör zu geben [1]. »

Die Einschnitte und die Tätowierung werden also sachlicher ohne Totemismus erklärt [2], die ersten vor allem als Ausdrücke des Schmerzes, als Entstellungen oder auch als Lockmittel der Gottheit, die Tätowierung als Zeichen der Zugehörigkeit zu einem Gotte, soweit sie über den Begriff des blossen Schmuckes hinausgieng.

Wie steht es nun mit den israelitischen Kriegsfahnen, auf Grund deren Mac Lennan [3] den Totemismus bei den Israeliten schon zehn Jahre vor W. R. Smith angenommen hat? Wie bei den Ägyptern, Persern, Römern und anderen Völkern sollen auch bei den Israeliten die Banner Tierbilder enthalten haben, die gerade die Totemtiere darstellen sollen; und ihr Zweck soll sein, die jene Tiere verehrenden Clane im Kriegsfalle zusammenzuhalten.

the burden of maternity, is obliged to pass one of the spots where the disembodied spirits are supposed to lurk, she disguises herself as a withered old hag and hobbles past, bent up double, leaning on a stick, wrinkling her smooth young face, and mumbling in a cracked and wheezy voice: Don't come to me, I am an old woman. »

[1] R. Pietschmann, Geschichte der Phönizier, S. 163 f. — Auf den Südseeinseln ist das Blutritzen ein Opfer, das man nicht nur bei Todesfällen darbringt, sondern auch bei fröhlichen Veranlassungen, wie bei der Rückkehr eines Freundes. Vgl. J. Lippert, Allgemeine Geschichte des Priesterthums I, Berlin 1883, S. 188 f.

[2] Auch das Kainzeichen Gen. 4, 15 weist nicht auf den Totemismus hin; wir wissen von diesem Zeichen mit Bestimmtheit nur so viel, dass es ein Schutzzeichen war. B. Stade Z A T W 1894, S. 301 ff. giebt dazu Analogien.

[3] The Fortnightly Review, vol. VII 1870, S. 207.

Es werden bei dem ausserwählten Volke wirklich Fahnen erwähnt, und zwar werden Num. 1, 52 und 10, 14 ff. solche Feldzeichen genannt, denen je drei Stämme zu folgen hatten, während Num. 2, 2 ff. auch solche für die Unterabteilungen vorkommen. Einem Feldzeichen (דֶּגֶל) sollen die Stämme Juda, Issachar und Zabulon folgen, einem zweiten Ruben, Simeon und Gad, einem dritten Ephraim, Manasse und Benjamin, und um das vierte sollen sich die Stämme Dan, Ascher und Naphthali scharen. Diese Feldzeichen werden uns ebensowenig näher beschrieben wie die besonderen Banner (אוֹת), denen jedes Geschlecht folgen soll (Num. 2, 2). Erst im Talmud wird uns die Beschaffenheit der vier grösseren Feldzeichen näher beschrieben, und zwar geschieht dies auf Grund des Segens Jakobs (Gen. 49), des Segens Moses' (Deut. 33) und der Vision Ezechiels (Ez. 1). Darnach war in die Fahne der Stämme Juda, Issachar und Zabulon das Bild eines Löwen eingestickt, in jene der Stämme Ruben, Simeon und Gad das Bild eines Menschen (mit Bezug auf Ez. 1, 5 ff.), der Stamm Ephraim mit Manasse und Benjamin hatte das Bildnis eines Stieres, und die drei Stämme Dan, Ascher und Naphthali das eines Adlers, so dass die Fahnen die Bilder der vier in den Cherubsgestalten Ezechiels vereinigten Geschöpfe enthalten hätten [1]. Als man gegen diese Beschreibung der Kriegsfahnen den Einwand erhob, dass es unmöglich gewesen sei, den einzelnen Volksabteilungen solche

[1] Hieronymus Prado, Comment. in Ezechielem c. 1 (Romae 1596, S. 44) beschreibt sie nach der rabbinischen Überlieferung folgendermassen : Singuli duces tribuum propria gestabant insignia, parentum scilicet stemmata in vexillis depicta..... Ad Orientem supra papilionem Naasson primogeniti Judae collucebat vexillum viridis coloris, quem sibi colorem assumpsit, quoniam in viridi lapillo, smaragdo scilicet, parentis Judae nomen erat exaratum in rationali iudicii summi Pontificis..... in quo vexillo depictus erat leo, hieroglyphicum parentis Judae : nam hunc leoni comparaverat Jacob dicens : Catulus leonis Juda. — Ad Meridiem eminebat supra tentorium Elisam filii Ruben vexillum rubrum, referens colorem sardii, in quo erat nomen patris (Ruben) scriptum in rationali. Symbolum autem (in hoc vexillo) depictum visebatur humanum caput, quod Ruben esset primogenitus et familiae caput : Ruben primogenitus meus. — Ad Occidentem surgebat in altum supra tentorium Elisama filii Ephraim vexillum aureum, in quo exaratum visebatur caput vituli, cui comparatus est avus eius Joseph : Primogeniti tauri pulchritudo eius. Aureus vero splendor vexilli (Ephraim) aemulabatur fulgorem chrysolithi, in quo scriptum erat nomen Ephraim in rationali. — Ad Aquilonis plagam fluctuabat supra tentorium Ahiezer filii Dan variegatum signum ex albo et rubro colore adinstar jaspidis (al. carbunculi), in quo caelatum erat nomen patris (Dan) in bulla Pontificis. Hujus stemma fuit aquila serpentibus inimica, ab archiduce vice serpentis electa, quoniam avus (Jacob) parentem (Dan) contulerat colubro : Fiat Dan coluber in via, cerastes in semita, cujus loco (Ahiezer) aquilam posuit serpentum exitium. Horruit enim in vexillo praeferre cerastem.

Bilder als Symbole zu geben, weil sie, als zur Annahme von Stammesgötzen leicht verführend, verboten sein mussten, antworteten die jüdischen Gelehrten, dass diese Bilder nicht verboten gewesen, weil sie eingestickt und daher wie die Bildmalerei erlaubt waren [1].

Das kleinere Banner (אות) wird uns ebenfalls nicht näher beschrieben; wir erfahren nur, dass jedes Geschlecht (Num. 2, 2) ein solches Zeichen besass [2]. Man vermutet, dass es den Feldzeichen entsprach, um welche sich bei den Ägyptern und bei den Assyrern einzelne Militärabteilungen gruppierten [3].

Weil also die biblische Überlieferung die israelitischen Kriegsfahnen nicht näher beschreibt und die talmudischen Detailangaben darüber ganz das Gepräge der Sage an sich tragen, ist es nicht ratsam, daraus für die Religionsgeschichte Israels Schlüsse zu ziehen. Diese Vorsicht wird um so mehr einleuchten, wenn wir bedenken, dass die Tiere, mit denen die einzelnen Stämme verglichen werden, in den beiden Segen nicht die gleichen sind. In dem Segen Jakobs (Gen. 49) wird Juda mit einem Löwen verglichen, Issachar mit einem Esel, Dan mit einer Schlange, Naphthali mit einer Hirschkuh, Joseph mit einem Fruchtbaum und Benjamin mit einem Wolf. Im Segen Moses' dagegen (Deut. 33) kommen nur vier solche Vergleiche vor: Joseph wird mit einem Stier verglichen, Manasse mit einem Wildochsen, Gad mit einem Löwen und Dan mit einem Löwenjungen. Während also nach dem Segen Jakobs der Totem Dans eine Schlange gewesen wäre, wäre er nach dem Segen Moses' ein Löwe. Wie könnte man das erklären? Sollten wir annehmen, dass der Stamm Dan seinen Totem gewechselt, oder hat vielleicht ein anderer Clan im Stamme Dan die Führerrolle übernommen [4]? Aber ein Clan

[1] Vgl. Schenkel, Bibel-Lexikon II (Leipzig 1865), S. 259.

[2] E. Mangenot (im Dictionnaire de la Bible II, S. 1999) zieht hieher auch Ps. 73 (hebr. 74), 4: « sie setzten ihre Zeichen als Zeichen daran (am Tempel) », indem er es erklärt: « ils ont déployé leurs étendards à la place de ceux des Israélites. » Aber hier kann das Wort auch Wappen oder Inschriften bedeuten. Vgl. B. Duhm, Die Psalmen erklärt, Freiburg i. B. 1899, S. 194.

[3] Als eine dritte Art von Zeichen wird noch נס genannt, das auf hohen Bergen errichtet wurde, um das Volk beim Einbruche der Feinde oder auf der Flucht zu sammeln (Is. 5, 26; 11, 12; 62, 10; Jer. 4, 6. 21; Ps. 60, 6). Der Ausdruck steht auch für « Flagge » (nach Siegfried und Stade, Hebräisches Wörterbuch z. A. Test., S. 423 für « Segel ») auf dem Schiffe (Ez. 27, 7; Is. 33, 23). Nach der gewöhnlichen Ansicht war es eine lange Signalstange, an der vielleicht oben irgend ein Tuch befestigt war.

[4] Das letztere hält J. Jacobs für möglich; vgl. Studies in bibl. Archaeology, S. 92: « It is possible that the head clan in Dan had changed from one with a serpent to another with a lion's cub in the interwal. »

pflegt bei seinem Totem zu bleiben; es ist dies auch das einzig natürliche, wenigstens bei der gewöhnlichen Auffassung des Totemismus, mit der wir uns beschäftigen. Dass aber im Stamme Dan unterdessen ein anderer Clan den Kommandostab bekommen hätte, ist eine reine Vermutung, die jedes positiven Beweises entbehrt. Es ist dem biblischen Berichte viel naturgemässer, darin lediglich Vergleiche zu sehen, wie sie bei semitischen Völkern und insonderheit bei den Israeliten üblich waren [1]. Auf diese Weise lässt sich auch ganz natürlich erklären, warum Dan mit einer Schlange und daneben auch mit einem Löwenjungen verglichen wird: Im Segen Jakobs wird seine listige Seite hervorgehoben, im Segen Moses' das Angriffslustige des Stammes oder, wie Oettli sagt, « das Ungestüm des wildtapfern Angriffs [2] ».

[1] Ähnlich J. Jacobs, a. a. O.: « The natural imagery of poetry will explain all the circumstances of the case without any resort to the totem hypothesis. »

[2] S. Oettli, Deuteronomium, Buch Josua und Buch der Richter, München 1893, S. 118. — Das tertium comparationis ist nicht « die Stärke », wie C. F. Keil (Leviticus, Numeri und Deuteronomium, Leipzig 1870, S. 592) angenommen hat; denn der Ausdruck für den Löwen ist hier גּוּר אַרְיֵה .

VII.

DER ĠINNENGLAUBE

UND DER URSPRUNG DER HEILIGTÜMER

Einen weit grösseren Schein von Beweiskraft als die Einschnitte, die Tätowierung und die Fahnen besitzen die Ginnen in der Darstellung, die W. R. Smiths über ihre Natur und über ihr Verhältnis zu Göttern und Tieren giebt.

Nach der Ansicht der alten Araber giebt es eine Art übermenschlicher Wesen, Dämonen, von denen die Natur voll ist und die vorzüglich mit dem Namen *Ġinnen* [1] bezeichnet werden. Im Gegensatz zum Menschen werden sie mehr als Geister gedacht, was schon daraus hervorgeht, « dass das etymologisch mit Ġinn gleichwertige *Ganân* in der That den Geist bedeutet, eigentlich das verborgene, geheime Wesen [2] ». Nichtsdestoweniger stellte man sich dieselben nicht als reine Geister vor ; sie erscheinen, essen und trinken, sie begatten sich, werden verletzt und selbst getötet. « Nur sind sie den Gesetzen der gemeinen Kreatürlichkeit doch nicht unterworfen ; sie haben dadurch etwas Widerspruchsvolles an sich. Sie wechseln ihre Gestalt ; sie sterben auf den ersten Hieb und leben vom zweiten wieder auf [3]. » Dem Menschen können sie nützen oder schaden, je nachdem sie ihm freundlich oder feindlich gesinnt sind ;

[1] Dass das Wort « Ġinn » kein Lehnwort ist, sondern echt arabisch, zeigt Th. Nöldeke, Z D M G 1887, S. 717.

[2] J. Wellhausen, Reste arab. Heidentums, S. 148.

[3] Ebd., S. 149.

im grossen und ganzen will jedoch der Mensch mit ihnen nicht viel zu thun haben. Die Individualität tritt bei ihnen nicht besonders hervor. sondern vielmehr die Gattung, wie auch bei den Arabern der Stamm und die Familie wichtiger waren als der einzelne. Deshalb wird ein Ginn von seinem ganzen Geschlecht verteidigt und gerächt, ebenso wie es bei den arabischen Stämmen der Fall war, wenn einem Gliede Unrecht geschehen.

Für gewöhnlich werden die Ginnen als behaart gedacht oder sie haben irgend eine Tiergestalt, z. B. die des Strausses oder der Schlange [1]. Die Verbindung der Geister mit den Tierleibern wird jedoch nicht immer gleich fest gedacht; oft ist der Leib nur eine angenommene Maske [2]. Die Schlangen werden von ihnen so sehr bevorzugt, dass jede Schlange als Sitz eines Ginns angesehen wurde, weshalb *Gânn, Gul. Šaitân* einfach Schlangennamen sind. Doch erscheinen die Ginnen auch in Menschengestalt, was W. R. Smith dem Streben des aus dem Zustand der völligen Unkultur sich erhebenden Menschen zuschreibt, den mit Vernunft und Sprache begabten Geschöpfen auch menschliche Gestalt zu verleihen. Daraus sei auch die Meinung entstanden, dass die Ginnen auf Tieren reiten [3].

Ähnliche Geister wurden auch von anderen semitischen Völkern angenommen, wie z. B. von den Babyloniern, die glaubten, die Welt sei von Dämonen überfüllt, welche dem Menschen meistens schädlich seien [4]; denn sie seien es, die Fieber, Pest und Irrsinn verursachten, und einige von ihnen wagten es sogar, Götter anzugreifen. Ihre Leiber waren aus menschlichen Gliedern zusammengestellt, zu denen noch andere von allerlei Tieren: Vögeln, Löwen, Hyänen, Wölfen, Hunden, Skorpionen und Fischen hinzukamen. So hatte z. B. der Dämon des Südwestwindes einen zwar menschlichen Kopf, er war jedoch ganz tierisch entstellt. Sein Rumpf war der eines Hundes auf zwei menschlichen Füssen, die in Adlerkrallen endeten; auch die beiden menschlichen Arme liefen in Tierkrallen aus; am Rücken waren vier Flügel, und dazu hatte der Dämon einen Skorpionenschwanz.

« Aus mehreren poetischen Stellen des Alten Testaments ist ersichtlich, » bemerkt W. R. Smith, « dass die Nordsemiten den Glauben an Dämonen ganz ähnlicher Art teilten; erwähnt werden die *śeʿîrîm*, be-

[1] W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 85; J. Wellhausen, Reste. S. 152.
[2] J. Wellhausen, a. a. O., S. 152.
[3] W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 91.
[4] Vgl. G. Maspero, Histoire anc. des peuples de l'Orient classique I, S. 631 ff.

haarte Wesen in Bocksgestalt, und Nachtgespenster *(lîlîth)*, die in Gemeinschaft mit Schakalen, Straussen und anderen Tieren, die den Aufenthalt der Menschen meiden, wüste und einsame Stätten bewohnen (Is. 13, 21 ; 34, 14 ; vgl. Luk. 11, 24) [1]».

Eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den Ginnen und den Tieren springt nach W. R. Smith in die Augen ; vor allem ist es der Mangel an Individualität, der bei beiden sehr auffällt. « Allerdings begegnen uns in den Märchen « Tausend und eine Nacht » Ginnen, die individualisierende Namen tragen und als persönlich bestimmte Wesen erscheinen, aber in den alten Sagen ist der einzelne Ginn, wo ein solcher etwa dem Menschen entgegentritt, ebensowenig zu einer bestimmten Persönlichkeit ausgestaltet wie die Tiere. Er ist nur ein einzelner einer Klasse von Wesen, die der Mensch nicht von einander zu unterscheiden vermag, die — wie man glaubt — ein Volk oder einen Stamm übermenschlicher Wesen bilden, eine besondere Örtlichkeit bewohnen und unter einander durch das Band der Verwandtschaft und den Brauch der Blutrache vereinigt sind, so dass die Gesamtheit ihre Wohnsitze gegen das Eindringen der Menschen gemeinsam verteidigt oder jede Unbill an den Menschen rächt, die einem ihrer Glieder zugefügt worden ist. Diese Vorstellung der von den Ginnen gebildeten Gemeinschaften entspricht genau der rohen Anschauung von der Tierwelt. Jede Tierart wird als eine organisierte Verwandtschaft betrachtet, die durch die Bande des Blutes und die Sitte der Blutrache verbunden ist, die jedem Angriff einen einheitlichen Widerstand entgegensetzt, wenn ein solcher von Menschen gegen eines ihrer Glieder unternommen war [2]. »

Wenn man dazu bedenkt, so fährt derselbe Autor fort, dass die Ginnen hauptsächlich in Tiergestalt erscheinen, und dass sich die Macht der Ginnen nicht von der unterscheidet, welche totemistische Völker wilden Tieren zuschreiben, so können wir auch in dem Ginnenglauben eine Spur des Totemismus entdecken. « Auf geheimnisvolle Weise erscheinen und verschwinden sie, übernatürliche Stimmen, warnende Rufe, unerklärliche Krankheit und Tod werden mit ihnen ebenso wie mit Totem-Tieren in Verbindung gebracht. Gewöhnlich treten sie zu den Menschen in freundliche Beziehungen, sie gehen sogar Ehen mit Menschen ein ; aber die Sagen wilder Völker berichten das gleiche auch von Tieren. Ein Wahnsinniger endlich ist von einem Ginn besessen (daher *maǵnūn*) ;

[1] W. R. Smith, a. a. O., S. 88.
[2] Ebd., S. 89 f.

es finden sich aber auch zahlreiche Beispiele für den Glauben, dass die Seele eines Tieres in einen Menschen übergegangen ist [1]. » W. R. Smith schliesst daraus, dass ein übertriebener Skepticismus dazu gehört, « um zu bezweifeln, dass die mit allen geheimnisvollen Kräften ausgestatteten Ġinnen nichts anderes sind als mehr oder weniger umgestaltete Vertreter von Tierarten, die mit übernatürlichen Eigenschaften ausgerüstet sind, wie sie für die rohe Anschauung mit lebenden Wesen untrennbar verbunden sind. Eine Art der Ġinnen, die durch Verwandtschaft mit einem menschlichen Stamme verbunden ist, würde von einem Totemwesen nicht zu unterscheiden sein ; und anstatt die Ġinnen Götter ohne Verehrer zu nennen, dürfen wir sie zutreffender als Toteme ohne menschliche Verwandtschaft bezeichnen [2] ».

Diese Auffassung der Ġinnen soll uns auch das Verständnis des Grundsatzes ermöglichen, nach dem bestimmte Orte als ihre Sitze galten. Während sie « im allgemeinen öde und wüste Stätten aufsuchen, sind ihre besonderen Sitze gerade solche Orte, wo sich wilde Tiere zahlreich versammeln — nicht die dürre und leblose Wüste, sondern Lichtungen und Pässe in Gebirgen, die Nachbarschaft von Bäumen und Gehölzen, besonders unzugängliches Dickicht, das im Grunde von Thälern an feuchten Orten wächst [3]. » Und in einer Anmerkung fügt er hinzu : « In Südarabien wird das natürliche Dickicht noch heute als der Sitz wilder Tiere gemieden. Kein Arabi verbringt freiwillig eine Nacht in *Wadi Maʿîsa*, weil in seinem Dickicht manche Arten von Raubtieren hausen. Damit können die Löwen von Al-Šarâ und im Jordandickicht (Zach. 11, 3) verglichen werden. »

Auf der andern Seite behauptet W. R. Smith, dass Götter aus Ġinnen entstanden sind [4], und zwar mittels des Totemismus, obgleich er bekennen muss, nicht näher angeben zu können, wie diese Umwandlung bewirkt wurde. Er weist darauf hin, dass die Heiligtümer, die Sitze der Götter, die dem Menschen im Gegensatz zu den Ġinnen freundlich sind, hinsichtlich ihres natürlichen Charakters den Sitzen der Dämonen durchaus gleichen. Die Heiligtümer sind auf Bergen, an Quellen und Strömen, in Waldesdickichten oder auch an Orten, wo nur ein einziger

[1] Ebd., S. 90.
[2] Ebd., S. 92.
[3] Ebd., S. 92.
[4] Auch R. Smend, Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte, S. 23 nimmt an, dass irdische Gottheiten, die er bei den Semiten für älter hält als die himmlischen, aus lokalen Dämonen hervorgewachsen seien.

Baum sich erhebt. Der Mensch verlor den Schrecken vor den übernatürlichen Bewohnern dieser Orte, aber nicht die übernatürlichen Beziehungen. Deshalb trug auch die Natur des Ortes das ihrige zu den Vorstellungen von der Wirksamkeit des dort sich aufhaltenden Gottes bei [1]. Aus dieser seiner Darstellung vom Wesen der Ǵinnen zieht er dann den Schluss, « dass die Semiten einmal die Stufe des Totemismus durchlebten », und meint, dieser Schluss könne nur dann umgangen werden, wenn man annimmt, « dass sie eine Ausnahme von der allgemeinen Regel bilden, dass auch die primitivsten Barbaren nicht nur Feinde, sondern auch bleibende Verbündete — worunter auf dieser alten Stufe der Gemeinschaft notwendig Verwandte zu verstehen sind — unter den nicht-menschlichen oder übermenschlichen beseelten Wesen haben, von denen die Welt bevölkert ist ». Dieser Schluss sei um so wahrscheinlicher, als auch die höher entwickelten semitischen Religionen mit rohen Bräuchen und Institutionen der totemistischen Form im engsten Zusammenhang ständen [2].

W. R. Smith geht dabei von zwei Voraussetzungen aus, die wir nicht annehmen können. Die erste davon ist die, dass der Totemismus ein Stadium ist, durch welches alle Religionen in ihrer Entwicklung gehen mussten [3], wofür es aber keine Beweise giebt; es ist dies vielmehr eine reine, ganz in der Luft schwebende Hypothese. Bei den meisten Völkern ist dieses Stadium nicht nachweisbar; selbst bei vielen Stämmen, die nach Clanen, welche den totemistischen sehr ähnlich sind, organisiert sind, findet sich kein Totem, trotzdem Tiere bei ihnen eine gewisse Verehrung geniessen und die Abstammung nach mütterlicher Seite gerechnet wird [4]. Man hat den Totemismus bis jetzt nur bei den Indianern Nordamerikas und bei den Eingeborenen Australiens konstatiert, aber auch hier zweifelt jetzt Frazer, ob der Totemismus ursprünglich eine Religionsform gewesen sei, während Brinton in keinem Totemtiere einen Ahnen sehen will. Die totemistischen Clane haben neben den Totemen ihre Gottheiten, die sie verehren, und der Totemismus nimmt unter diesen Religionsformen keineswegs die vorwiegende Stelle ein. Wer wird uns aber erklären können, wie sich aus dem Totemismus die anderen Religionen entwickelt haben? Jevons hat es versucht [5], aber seine Erklärung kann

[1] A. a. O., S. 96.
[2] A. a. O., S. 97.
[3] Klar ausgedruckt wurde diese Prämisse von seinem Schüler Jevons.
[4] Vgl. L. Marillier, in Revue de l'histoire des Religions, t. 37 (1897), S. 246.
[5] Siehe oben S. 104.

nicht befriedigen. Der Totem wird nur von einem Clane verehrt, während andere Clane andere Toteme verehren; das wird als eine wesentliche Seite des Totemismus angesehen. Wie nun der Totem zur Verehrung von seiten eines ganzen Stammes und dann eines ganzen Volkes gelangen konnte, bleibt ein Geheimnis. Denn Gewalt wurde in religiösen Dingen im Altertum höchst selten angewandt, wenigstens kennt man davon äusserst wenige Beispiele [1]. Auch ein freiwilliges Aufgeben des Totemgottes erscheint wenig annehmbar, weil der Gott zugleich Ahn ist, den man sich nicht freiwillig wählt.

Der Totemismus mag ein Aberglaube sein, der hie und da vorkommt, aber man darf ihn auf keinen Fall verallgemeinern. Denn er entspricht nicht der allgemein menschlichen Geistesverfassung, sondern einer ganz eigenartigen, die nicht für eine intellektuelle Phase des ganzen Menschengeschlechtes gehalten werden darf. Es hilft auch nichts darauf hinzuweisen, dass das Rohere und Unvollkommenere dem Vollkommeneren vorausgehe; denn selbst wenn dieser Satz in Bezug auf die Religionsgeschichte wahr wäre, so würde noch immer nicht folgen, dass die Semiten einst dem Totemismus gehuldigt hätten. Das Rohere und Unvollkommene hat ja mehrere Formen; man wird es aber nicht wagen, mit voller Sicherheit zu behaupten, dass jedes Volk in seiner Entwicklung alle rohen Formen der Religion sich angeeignet hätte, bevor es zu vollkommeneren gelangt wäre. Bis jetzt hat niemand bewiesen, dass der Totemismus eine notwendige Phase in der Entwicklung der Religion ist, und darauf gerade kommt es an. Es ist auch verfehlt, die Volksreligionen chronologisch in Fetischismus, Animismus, Ahnenkultus u. s. w. einzuteilen. Wie in einem Urwald kleine Bäume und Lianen neben Riesenbäumen Licht und Luft suchen; wie wir in Ägypten seit jeher Hütten neben Palästen stehen und geheime Wissenschaften neben krasser Unwissenheit blühen sehen: so gedeihen bei einem und demselben Volke zu gleicher Zeit verschiedene Religionsformen [2].

[1] W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 19: « Von Intoleranz im modernen Sinne des Wortes wusste das Gemeinwesen im Altertum nichts; wegen besonderer Glaubensmeinungen über das Heil seiner eigenen Seele erlitt niemand Verfolgungen. »

[2] So bezweifelt R. Pietschmann (Geschichte der Phönizier, S. 159 f.) mit Recht, dass man die bekannten Thatsachen aus der phönizischen Religion nach dem Prinzip, das Rohere und Unvollkommenere sei naturgemäss das Frühere und Ursprünglichere, in den Rahmen eines entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhanges bringen werde. « Wie ein Zusammenleben von Menschen ohne irgendwelche regelnde Formen sich nicht denken lässt, so ist auch eine Gemeinschaft von Menschen undenkbar, in der noch nicht irgend welche Einigung hinsichtlich der Beobachtung religiöser Gebräuche

Die zweite Voraussetzung W. R. Smiths betrifft die Gleichartigkeit der semitischen Religionen, die er zu stark betont; er hält sie für grösser, als sie in der That ist. Es giebt freilich viele Ähnlichkeiten in den Ausdrücken für religiöse Gegenstände, Personen und Handlungen. Wir wollen einige davon anführen; wir entnehmen sie den Arabern und den Hebräern, um die es sich in unserer Untersuchung hauptsächlich handelt. Bei den Hebräern heisst Gott אֵל und אֱלֹהִים, bei den Arabern *'îl* und *'ilâh*; auch der Name בַּעַל und עַשְׁתֹּרֶת findet sich bei den Arabern. Das hebräische כֹּהֵן erscheint im Arabischen als *kâhin* « Seher »; das hebräische מַצֵּבָה findet sich bei den Arabern als *nuṣb* und *manṣab*: der Ausdruck für die Ausübung des Kultus ist in beiden Sprachen עָבַד, das Fest heisst bei beiden חַג[1], der Festjubel הִלֵּל, das Losorakel קֶסֶם, das Opfern זָבַח u. s. w.[2]. Aber es giebt doch auch bedeutende Unterschiede. So bedeutet das arabische *ḥaram* die Heiligkeit (= hebr. קֹדֶשׁ), während bei den Hebräern חֵרֶם nur für « Bann » steht. נָסַךְ bezeichnet bei den Israeliten nur die Trankopfer, aber bei den Arabern wird es auch für Tieropfer gebraucht[3]. « Die Araber haben das Fasten erst von den Juden gelernt, wie vieles andere[4] »; bei den Hebräern hat man schon in den ältesten Zeiten aus religiösen Gründen gefastet (vgl. Richt. 20, 26; 1 Sam. 7, 6; Joel 2, 12). Eine genauere Kenntnis der semitischen Religionen würde uns nicht bloss die ähnlichen Züge hervortreten lassen, sondern auch den Unter-

bestände. Wie aber in den Zuständen, welche die ersten historischen Nachrichten veranschaulichen, nicht alle Bestrebungen zu politischer Organisation, die vorangegangen sind, sondern nur diejenigen klar sich offenbaren, welche vorläufig die Herrschaft errungen haben, so verrathen auch die religiösen Gebräuche nur zum Theil noch die Vorgeschichte des religiösen Denkens, und so sehr auch an ihrer Entstehung individuelles Denken Antheil haben mag, so sind sie doch nur aus solchen Anschauungen hervorgegangen, die in ihrem Verbreitungskreise so mächtig gewesen sind, dass eine ganze Gemeinschaft von Menschen sie anerkannt und sie zum Ausdruck gebracht hat. Kurz, das, was wir die Religion eines Volkes zu nennen gewohnt sind, ist bereits in den vorgeschichtlichen Anfangsstadien ein Ergebniss herrschender Meinungen, das Erzeugniss von Compromissen, und hat schon während der vorgeschichtlichen Vergangenheit, aus der es als ein Erbtheil in die geschichtliche Fortentwickelung des Volkes hinübergenommen wird, niemals die ganze Summe der vorhandenen Resultate des religiösen Denkens und deren wirklichen Präsenzbestand wiedergegeben. »

[1] Vgl. J. Wellhausen, Reste arab. Heidentums, S. 141 ff.; R. Smend, Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte, S. 21.

[2] Vgl. auch Th. Nöldeke, Z D M G 1887, S. 719.

[3] Obgleich dies hauptsächlich wegen des Ausgiessens von Opferblut war; Th. Nöldeke, a. a. O.

[4] J. Wellhausen, a. a. O., S. 143.

schied in ein helleres Licht stellen. Das bis jetzt vorhandene Material über diesen Gegenstand kann man nicht anders als lückenhaft nennen. Es gilt dies von der arabischen Religion [1], von der babylonisch-assyrischen — über die es zwar zahlreiche Berichte giebt, die aber in einer künstlichen Systematisierung erscheint, in die sie aus politischen und priesterlichen Interessen gebracht wurde [2] —, und noch mehr gilt es von der kananäischen, moabitischen, syrischen und phönizischen Religion. Die beiden letzteren erschliesst man fast nur aus den in Inschriften erhaltenen Götternamen, die moabitische aus der Inschrift Mesas und die kananäische mehr aus einigen spärlichen Angaben des Alten Testamentes als aus den Tell el-Amarna-Briefen.

Die Gleichartigkeit der semitischen Religionen schliesst jedenfalls nicht aus, dass das eine Volk in seinem religiösen Umfang einen Gegenstand besass, welcher sich bei den übrigen Völkern nicht vorfand; niemand wird auch bezweifeln können, dass der eine oder der andere Gegenstand bei einem Volke wegen der lokalen Verhältnisse mehr ausgebildet wurde als anderswo. Dazu möchte ich gerade den Geisterglauben der Araber rechnen, der bei ihnen wegen der Eigenheiten der von ihnen bewohnten Wüste viel vollständiger ausgebildet wurde als bei ihren Nachbarn. Wir brauchen infolgedessen nicht alles das, was die Araber sich von Geistern erzählten, auch bei den Israeliten zu finden.

Diesem Umstande entspricht, dass das Alte Testament verhältnismässig so wenig von Dämonen enthält, während die arabischen Quellen über diesen Gegenstand so reichlich fliessen. Es werden bei den alten Israeliten drei Arten von Dämonen erwähnt, die *Śeʿîrìm*, die *Lìlìth* und die *ʿAlùqa*.

Die *Śeʿîrîm* (שׂעירים) stellte man sich wahrscheinlich als bocksgestaltige, zottige Dämonen vor, die sich an wüsten Orten aufhielten und die mit den griechischen Satyren verglichen werden können. Ob unter den שׂעירים Is. 13, 21 diese Dämonen zu verstehen sind, ist keineswegs sicher; das Wort kann hier Wildböcke bezeichnen [3], weil vorher und auch nachher nur Tiere erwähnt werden: « Wüstentiere, bezw. Wildkatzen (צִיים) sollen dort hausen, ihre Häuser sollen angefüllt sein mit Uhus (אֹחים).

[1] Die Kenntnis der Religion der vorislamischen Araber verdankt man hauptsächlich J. Wellhausen, Th. Nöldeke und W. R. Smith.

[2] Vgl. R. Smend, a. a. O., S. 20.

[3] Freilich erhebt man gegen diese Erklärung den Einwand, dass Ziegenböcke sich nicht gerade an verödeten Orten aufhalten; aber sind hier nicht wilde Ziegenböcke gemeint, welche die Gegenwart des Menschen fliehen?

Strausse sollen dort wohnen und śeʿirîm sollen dort springen (V. 22). Und singen werden Heuler (איים) in den Palästen und Schakale (תנים) in den Hallen der Lust. » Dagegen spricht Is. 34, 14 mehr für die *śeʿîrîm* als Dämonen, weil sie an dieser Stelle neben *Lîlîth* erwähnt werden : « Dort treffen sich die Schreier und Heuler (d. h. Wildkatzen und Schakale), ein שעיר begegnet dem andern, nur dort hat Rast die *Lîlîth* und findet für sich einen Ruheplatz. »

Die *Lîlîth* stellte man sich nach den Rabbinern als weibliches Nachtgespenst vor, das schön gekleidet herumgeht, Kindern nachstellt, sie tötet und sogar Männer entführt ; sie entsprach also den Lamiae, Striges der Griechen und Römer und den *Gûlen* der Araber [1].

Die עליקה war ein blutsaugendes Ungeheuer, ähnlich dem abendländischen Vampyr. Der Name bedeutet « Blutegel » (Hieron. « sanguisuga »). Sie kommt vor Prov. 13, 15 : «ʿAlûqa hat zwei Töchter: Gieb her, gieb her! (nämlich) die Unterwelt und den unfruchtbaren Mutterschoss ; drei sind das, die nicht satt werden [2]. » Auch im Arabischen kommen *ʿAulaq* und *alʿAlûq* im Sinne von Gûl vor. Die Scheol und der unfruchtbare Mutterschoss werden als ihre Töchter bezeichnet wegen der Ähnlichkeit, wie Job 18, 13 בית בכור die Elephantiasis bedeutet.

Erst bei den späteren Juden wurde von den Dämonen viel erzählt ; man erwähnt dann oft die *Šedîm*, die *Lîlîn* und die *Rûchîn* [3].

Aber auch das ist keineswegs sicher, dass nach dem Glauben der Araber und anderer Semiten die Ginnen aus Tieren entstanden seien ;

[1] Die Lîlîth wird oft mit der « Nacht » (babyl. *lîlâtu*, hebr. ליל) zusammengestellt; andere denken an den « Wind », so dass der Ausdruck « Sturmdämonen » bezeichnen würde. Die Vorstellung von der Lîlîth scheint nicht althebräisch zu sein, sondern entlehnt; vgl. W. Baudissin in der Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche VI B. (Leipzig 1899), S. 2 u. 6.

[2] Vgl. G. Wildeboer, Die Sprüche, Freiburg i. Br. 1897, S. 87.

[3] Siehe F. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, S. 254 f. — L. Blau, Das altjüdische Zauberwesen (Strassburg 1898, S. 10 f.): « Die Zahl der bösen Geister, der Mazzikin ist eine so ungeheuere, dass kein Mensch vor ihnen Bestand hätte, wenn sein Auge sie sehen dürfte; sie umringen jeden einzelnen, jeder soll sogar zur Linken 1000 und zur Rechten 100,000 von ihnen haben; das Gedränge in den Schulen, die Müdigkeit der Kniee, die Abnützung der Kleider der Rabbinen sei auf ihre Rechnung zu setzen. » — Das מות, Dûma und Scheôl bei den Hebräern als Dämonen aufgefasst wurden, wie T. W. Davies annimmt (Magic, Divination and Demonology, S. 97 : « The Hebrew Môt [מות], Duma [דומה], and Sh'ol [שאול], were originally demons or Jinns, corresponding to the Greek Κήρ, Θάνατος and Ἅιδης, and to the Roman Lethum, Mors and Pluto »), lässt sich nicht beweisen.

jedenfalls sind die von W. R. Smith vorgebrachten Beweise nicht imstande, uns von der Richtigkeit seiner Theorie zu überzeugen. Fabelhafte Wesen, deren Körperteile von verschiedenen Tierarten und auch von Menschen genommen sind, finden wir bei vielen Völkern. Wir erwähnen hier besonders die der alten Ägypter [1], weil sie über unsere Frage manches Licht verbreiten. Sie bildeten dieselben im Verein mit Jagdtieren ab, um dadurch anzudeuten, dass sie solche Wesen zu erlegen wünschten oder ihnen wenigstens in der Wüste auf der Jagd begegnen konnten. Im ersten Fall wurden diese Wesen nur für phantastische Tiere gehalten, weil die ägyptischen Jäger kaum den Mut gehabt hätten, Götter oder Dämonen anzugreifen; im andern Fall konnte man sie zwar für Geister halten [2], aber dass sie nach der Ansicht der Ägypter aus Tieren entstanden wären, entbehrt bis jetzt jedes Beweises. Wie man von einigen Göttern und Geistern dachte, dass sie sich in Bäumen und Säulen aufhielten; wie man weiter annahm, dass sie gewisse Tiere durch ihr *ka* bewohnten: so kann man auch die fabelhaften Tiere für solche Behausungen und Träger des göttlichen oder dämonischen *ka* halten [3]. Dazu kommt noch, dass man selbst bei europäischen Völkern einigen Tieren vielfach ungewöhnliche Eigenschaften beilegt, ohne jeden Zusammenhang mit dem Totemismus, auch ohne sie für Geister zu halten.

Ähnlich sind die Beispiele zu erklären, welche W. R. Smith für die Existenz der totemistischen Ideen bei den Nordsemiten findet und welche er anführt, um zu beweisen, dass der arabische, im Totemismus wurzelnde Geisterglaube allen Semiten gemeinsam war [1]. Unter den magischen Bräuchen der Syrer, welche in den Canones des Jakob von Edessa

[1] Vgl. die Abbildungen bei R. Pietschmann, Geschichte der Phönizier, S. 177. 179, und bei G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique I, S. 83. 85.

[2] So werden besonders die Dämonen aufzufassen sein, welche sich in der Unterwelt aufhalten; vgl. darüber A. Wiedemann, Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter, Leipzig 1900. S. 13 f.

[3] R. Pietschmann, a. a. O., S. 176, schreibt über dergleichen Fabelwesen der Phönizier: « Ausser allerlei Fabelgebilden, die nichts als müssige Erfindungen waren, mögen in ihnen nicht nur veraltete Auffassungen der Thätigkeit einzelner Gottheiten, sondern auch Erklärungen, die ehedem ersonnen waren, um einzelnen die Phantasie besonders beschäftigenden, am Himmelszelte sich abspielenden Naturvorgängen ein Verständniss abzugewinnen, ferner auch veraltete Vorstellungen von der Gestalt der Krankheiten erzeugenden Plaggeister und von der Form, in welcher den Seelen der Verstorbenen fortzubestehen vergönnt war, sich vereinigt und erhalten haben. »

[4] W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 98 ff.

aufgezählt sind [1], wird unter anderem erwähnt, dass man die Wurzel einer Dornart [2] ausgrub, ihr Opfer darbrachte und sie beim Opfermahl als Gast behandelte [3]. Flavius Josephus spricht von einer anderen Pflanze, die *baaras* genannt wird und dämonische Kraft besass [4]. Die Pflanze weicht zurück, wenn man sie ergreifen will, und tötet den, der sie berührt, solange ihre Wurzel in der Erde steckt. Es scheint die Alraunwurzel zu sein [5]. Maimonides teilt auch einen Streit mit zwischen der Malve und der Alraunwurzel: die Malve wurde dadurch verhindert, ihren Propheten mit Antworten zu versorgen [6].

Ebenso können die Beispiele von den Tieren erklärt werden. Die « Schlange im Garten zu Eden » hält W. R. Smith für ein dämonisches Wesen und nicht bloss für eine zeitweilige Verkleidung des Satans, « sonst würde ihre Bestrafung sinnlos sein [7] ». Diese Behauptung wird jedoch nur von wenigen geteilt; auch Holzinger will diese Schlange nicht für ein dämonisches Wesen halten, sondern nur für ein Tier [8]. Die Bestrafung eines Tieres mag für uns sinnlos sein, aber nicht für die alten Hebräer, bei denen das Kriminalverfahren gegen Tiere nicht selten war (vgl. Gen. 9, 5; Ex. 21, 28 f.) [9].

[1] Den syrischen Text gab P. de Lagarde heraus (Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae, Leipzig 1856) und J. Lamy (Dissertatio de Syrorum fide etc., Lovanii 1859) mit einer lateinischen Übersetzung. Eine deutsche Übersetzung hat C. Kayser besorgt (Die Canones Jakob's von Edessa, Leipzig 1886).

[2] Im syrischen Text heisst sie [illegible].

[3] Quaest. 38.

[4] Flav. Jos., Bell. iud. 7. 6, 3.

[5] Die Alraunwurzel ist sehr giftig, weshalb ihr vielleicht besondere Berücksichtigung zu teil wurde; sie war Liebes- und Zaubermittel. Aber auch die Form ihrer Wurzeln wird vieles dazu beigetragen haben. Sie sind dick und fest. Der Hauptstamm der Wurzel teilt sich in der Mitte oft in zwei Arme, die hier und da mit Fasern bedeckt sind, so dass die Phantasie daraus leicht eine Menschengestalt macht. Durch Schneiden, Stutzen und Verbinden wird die Wurzel noch menschenähnlicher gemacht. Geschieht dies gleich, nachdem sie ausgegraben worden ist, und wird sie dann wieder mit Erde zugedeckt, so vernarben die Wunden, die Wurzel wächst weiter, und mit der Zeit kann sie als eine grössere Menschenfigur ausgegraben werden. In Jerusalem zeigte man mir eine so bearbeitete Wurzel und ich konnte leicht begreifen, wie sich das Volk von ihr Wunder erzählen kann. Über die Rolle, welche die Mandragora bei verschiedenen Völkern spielte, vgl. E. Stucken, Astralmythen der Hebraeer, Babylonier und Aegypter I, Leipzig 1896, S. 5.

[6] Vgl. D. Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus II, S. 459. 914.

[7] W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 98.

[8] H. Holzinger, Genesis, S. 33. — Damit ist nicht gesagt, dass die Schlange in der Erzählung vom Sündenfall aus sich selbst handelt.

[9] Derselbe Brauch bestand auch bei anderen Völkern des Altertums. Plato, De leg. 9 (ed. Didot II, Paris 1877, S. 134) schreibt vor, das Tier, welches einen

Auch die Ansicht, dass man Tiere durch Zauber bändigen und sie unschädlich machen könne [1], geht nicht notwendig auf den Totemismus zurück, ebensowenig wie der syrische Brauch, die Raupen aus einem Garten zu vertreiben [2]. Wenn nämlich in einem Garten Raupen erscheinen, kommen Mädchen zusammen, nehmen eine Raupe und bestimmen ihr eines aus ihnen zur Mutter. Das Tier wird dann beklagt und begraben, und die Mutter wird nachher zu den übrigen Raupen geführt, dass sie verschwinden.

Etwas mehr würde für den Totemismus sprechen, was Ibn al-Muǵâwir von den *Banûl Ḥârit* erzählt. Dieser südarabische Stamm soll, als er eine tote Gazelle fand, sie gewaschen, in Leinwand eingewickelt und begraben haben, worauf der ganze Stamm sieben Tage um sie trauerte. Man wäre daher mit dem Tiere wie mit einem Menschen verfahren [3]. Aber dieser Stamm wohnte im südlichen Küstenlande und konnte in seinen Anschauungen von Afrika her beeinflusst sein; er hiess auch nicht nach den Gazellen, sondern *Banûl Ḥariṯ* (Söhne des *Ḥariṯ*), und *Ḥâriṯ* erscheint oft als Personenname. Allem Anscheine nach ist jedoch die ganze Erzählung erdichtet, denn ein Stamm spottete oft über den andern und erzählte über ihn allerlei Unwahrheiten [4].

Das *Ḥima* wird auch nicht viel mehr zu gunsten des Totemismus sprechen. In demselben durfte kein Baum oder Strauch abgehauen, kein Tier gejagt und überhaupt kein Blut vergossen werden [5]. Gazellen waren

Menschen umgebracht hat, zu töten, und aus dem attischen Gebiet sollten selbst leblose Dinge, durch welche ein Mensch umgekommen war, weggeschafft werden; vgl. Demosthenes, adv. Aristocratem 76 und Pausanias 6, 11, 2, wie man mit der Bildsäule des Theagenes verfuhr, die beim Umfallen einen Menschen erschlagen hatte.

[1] Jakob v. Edessa, Quaest. 46.

[2] Ebd., Quaest. 44.

[3] W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 100.

[4] Vgl. Th. Nöldeke, Z D M G 1886, S. 166. So wird in Schmähgedichten aus der Zeit Muhammeds erzählt, dass ein Stamm einen Schützling aufgefressen, woraus die Araber von W. R. Smith (Kinship and Marriage, S. 284 f.) des Kannibalismus angeklagt werden. Aber « wir könnten ebenso gut glauben, dass die Fazâra mit Kamelen Unzucht zu treiben pflegten (Ham. 192 f.), die Sulaim b. Asǵaᶜ mit Ziegen (Ḥassân 64, 5). Freundnachbarliche Spottverse mögen auch sonst allerlei falsche Erzählungen in Umlauf gebracht haben » (Th. Nöldeke, a. a. O., S. 156). Es verhält sich damit ungefähr wie mit den Vorwürfen der späteren Juden gegen die Heiden, wonach kein Heide einen Vater hat (Jebamoth 98ᵃ), und der Jude solle in die Stallungen der Heiden kein Vieh einstellen, weil sie dasselbe zu widernatürlicher Unzucht missbrauchten (Aboda Zara 2, 1 : « die Heiden ziehen das Vieh der Juden ihren eigenen Frauen vor »). Vgl. F. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, S. 68.

[5] J. Wellhausen, Reste arab. Heidentums, S. 106.

darin ganz frei und wurden deshalb sehr zahm; Kamele bildeten hier wilde Herden. Nur reissende Tiere konnten in einem Ḥima gejagt werden. Aber dies alles erklärt sich daraus, dass die Tiere darin der Gottheit geweiht, ihr dargebrachte Geschenke waren. Gegen die totemistische Auffassung solcher Bezirke spricht, dass sie gewöhnlich einem Stamme angehörten, und dieser nur einen Totem hätte, während in einem Ḥima allerlei Tiere volle Freiheit genossen.

Wenn aber daraus, dass man als Sitze der Ǵinnen jene Orte, besonders Dickichte, ansah, wo auch wilde Tiere hausten, der Schluss gezogen wird, dass die Ǵinnen ursprünglich nichts als Tiere gewesen sind, so begeht man einen logischen Fehler. Wie oft der falsche Schluss gezogen wird « post hoc, daher propter hoc », so ist auch hier ein ähnlicher Fehler: cum hoc, daher idem. Die Furcht der Araber vor Dickichten ist daraus erklärlich, dass sich darin reissende Tiere aufhalten. So fürchteten meine arabischen Begleiter einmal die Jordandickichte wegen Panther, und selbst in der Oase Feiran auf der sinaitischen Halbinsel zeigte man mir neben den Fussstapfen der Gazellen auch solche von Panthern.

Ob wir über die Mysterienkulte der Harranier wahrheitsgetreu unterrichtet sind, bezweifle ich sehr. Der Nachricht, dass sie darin Hunde, Raben und Ameisen für Brüder hielten[1], wird kaum etwas mehr zu Grunde liegen, als dass diese Tiere der Gottheit geweiht waren und deshalb Schonung genossen. In Balbek konnte der Gott, welcher als Vorvater der Stadt galt, der γενναῖος, in Gestalt eines Löwen verehrt worden sein[2], weil dieses Tier am besten seine Macht symbolisierte. Dass an den Ufern des Eufrat eine Art kleiner Schlangen nur Fremde angriff, ohne die Eingeborenen zu belästigen[3], mag dafür zeugen, dass diesen Tieren die Fähigkeit zu unterscheiden zugeschrieben wurde, aber nicht dass sie Toteme oder Geister waren.

Wie die Hypothese W. R. Smiths, die Ǵinnen seien ursprünglich Tiere gewesen, nicht bewiesen ist, so harrt auch seine Ansicht über den Ursprung der Götter und deren Heiligtümer noch immer der genügenden Beweise. Ein Heiligtum wurde gewöhnlich doch nur einem Gott errichtet, während nach dieser Theorie an jeder Kultstätte eine Vielheit von Göttern hätte verehrt werden müssen. Diese Theorie kann auch nicht leicht in

[1] Fihrist, S. 326 Z. 27.
[2] Damascius, Vita Isid., § 203.
Aristoteles, Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων 149 f. (ed. Didot IV. S. 103).

Einklang gebracht werden mit der sonst auch bei den am tiefsten stehenden Völkern vorkommenden Ansicht, dass die Geister Geschöpfe des einen und höchsten Gottes sind. Die « Naturvölker » glauben an viele Geister, weil sie Deisten sind ; sie nehmen an, dass die von Gott erschaffene Welt ihn weiter wenig kümmert und deren Leitung den Geistern überlassen sei. Daher werden die Geister verehrt [1].

W. R. Smith beruft sich freilich auf den Plural *Elohìm,* den er dahin erklärt, dass er noch die Vielheit und Unbestimmtheit ausdrücke, wie sie in der Vorstellung von den Ginnen an den Tag trete. Er nimmt an, « dass dies die Idee ist, die dem hebräischen Gebrauch des Plurals אלהים, sowie dem phönizischen אלם im singularischen Sinne zu Grunde liegt. Diese Erscheinung nur auf ursprünglichen Polytheismus zurückzuführen, wie es bisweilen geschieht, genügt nicht, um zu erklären, warum die Pluralform gewöhnlich gebraucht wird, um eine einzelne Gottheit zu bezeichnen. Wenn jedoch ursprünglich die *Elohìm* einer Stätte alle ihre heiligen Bewohner bezeichnete, die als eine unbestimmte Masse ununterscheidbarer Wesen angesehen wurden, so würde der Übergang zum Gebrauche des Plurals in singularischem Sinne naturgemäss folgen, sobald die unbestimmte Anschauung in die Vorstellung von einem individuellen Gotte des Heiligtums übergeht [2] ».

Dieser Erklärung des Plurals Elohim schliesst sich Kerber [3] an, der sich dabei auf die von G. Hoffmann [4] gegebene Deutung des phönizischen

[1] Vgl. A. Bochert, Der Animismus oder Ursprung und Entwicklung der Religion aus dem Seelen-, Ahnen- und Geisterkult, Freiburg i. Br. 1900, S. 161 ff.

[2] J. Wellhausen (Reste arabischen Heidentums, S. 212 f.) stimmt im wesentlichen mit W. R. Smith überein und hält die Götter für artverwandt den Dämonen. Über ihren Unterschied bemerkt er (a. a. O., S. 213) : « Wie der Cultus, durch seine Localisirung, den ursprünglichen Zusammenhang der Götter mit den Daemonen beweist, so bildet andererseits gerade der Cultus, wenigtens der öffentliche an freien Stätten, den entscheidenden Unterschied zwischen ihnen beiden. Die Daemonen wohnen nur an der heiligen Stätte, man scheut sich sie zu stören, aber man verehrt sie nicht. Sobald man sich ihnen dort nähert und ihnen dient, vollzieht sich ihr Übergang zu Göttern, auf gleicher Linie mit dem Übergange des gefeiten Hages zur Cultusstätte. Damit treten sie auch aus dem Dunkel der blossen Gattung heraus und werden Individuen. Die Daemonen sind im Allgemeinen anonym ; für die Götter ist der Name von allerhöchster Wichtigkeit. Wollen sie, dass die Menschen ihren Wohnort zu einer Cultusstätte machen, so erscheinen sie daselbst und offenbaren sich ihnen dadurch, dass sie ihren Namen nennen ; der Name ist der ganze Inhalt ihrer Offenbarung, die keinen theologischen, sondern lediglich praktischen Interessen dient. »

[3] G. Kerber, Die religionsgesch. Bedeutung der hebr. Eigennamen, S. 84 f.

[4] G. Hoffmann, Über einige phönikische Inschriften, S. 18.

אל. אלם. אלנם stützt. Dieser erklärt, dass das phönizische אל Gott bedeute, aber nicht als einen bestimmten Gott, sondern als Gattungsbegriff; für den Allgemeinbegriff der Gottheit τὸ θεῖον stehe אלם; אל sei der einzelne Gott im Idol, אלנם sein wirklicher Einzelplural. Wenn ein konkreter Gott wie נרגל und בעל צדן als Gottheit bezeichnet wird, so setze dies ein Streben voraus, in dem Begriff das Wesentliche vom Zufälligen zu unterscheiden und die Vorstellung zu vertiefen [1]. Ähnlich erklärt Kerber das hebräische אלהים, so dass darin die Intensivform אלם und die numerische אלנם zusammengeflossen seien, und fügt hinzu: « die Form אלהים in der abstrakten Bedeutung « Gottheit » gehört einer religiösen Entwicklungsstufe an, wo der ursprüngliche numerische Sinn bereits dem Bewusstsein abhanden gekommen war. »

Es ist nun vor allem zu bemerken, dass der Singular zu אלהים nicht, wie manche annehmen, אל heisst, sondern אלוה; אל hat seinen eigenen Plural, nämlich אלים. Der Singular אלוה kommt zwar hauptsächlich in poetischen Stücken vor, wie Ps. 114, 7 und Dan. 11, 38, aber er erscheint auch in der Prosa (2 Chron. 32, 15). Dieser Singular ist nicht durch Zurückbildung aus dem Plural אלהים entstanden [2], sondern er ist ursprünglich dagewesen, wie unter anderem die aramäische Form אֱלָהּ, die arabische إِلَاهٌ, إِلَهٌ und die sabäische אלה, fem. אלהת, bezeugen. Um die Ableitung des אלהים aus der Singularform אל anschaulich und annehmbar zu machen, verweist man gewöhnlich auf die Plurale אֲבָהוֹת, ܐܡܗܬܐ , ܐܡܗ̈ܬܐ . אֲמָהוֹת . ܐܒܗܬܐ . ܐܒܗ̈ܬܐ u. s. w., ohne zu bedenken dass das ה nur bei solchen Substantiven inseriert wird, die im Plural Femininendungen haben, was bei אלהים nicht der Fall ist.

Man hält den Plural אלהים vielfach für einen Rest des Polytheismus, ihn als einen ursprünglich numerischen Plural auffassend [3], von welcher Erklärung die von W. R. Smith gegebene nicht viel abweicht. Weil

[1] אלם erscheint als Singular C I S I, n. 119 in נרגל רב כהנם אלם, und (ib. n. 165) in פנת אלם.

[2] Wie noch bei Siegfried und Stade (Hebräisches Wörterbuch zum A. Test., S. 40) zu lesen ist.

[3] Vgl. z. B. W. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, S. 55: « Die alttestamentliche Tradition ist sich zum Theil noch einer Zeit bewusst, da die Vorfahren des Volkes Israel einer Vielheit von Göttern, « anderen Göttern » dienten (Jos. 24, 2. 14 f., vgl. Gen. 31, 19. Ez. 20, 24), und der Plural der Bezeichnung für den Einen Gott der späteren Zeit אלהים lässt sich kaum anders verstehen als dahin, dass eine Mehrheit von Göttern in dem Einen Gott der alttestamentlichen Religion zusammengefasst wurde, setzt also ursprünglichen Polytheismus voraus. »

aber die Israeliten in der monotheistischen Periode den Plural, bei der leichten Wahl eines Namens im Singular, kaum behalten hatten, wenn diese polytheistische Erklärung ihm zu Grunde liegen würde, so hat man sich mit Recht nach einer anderen Deutung umgesehen. Thatsächlich bedeutet der Plural im Hebräischen nicht immer nur eine Mehrzahl, sondern auch eine räumliche Ausdehnung wie ימים « Meeresflächen », מים « Wasser », sodann abstrakte Begriffe, wie נעורים « Jugendzeit », זקנים « Greisenalter », חיים « Leben », sowie auch innere Multiplizierung [1] wie קדשים « der Hochheilige » (nur von Jahwe), אדנים « Herrn » und « Herr », « Besitzer » u. s. w. In diese Kategorie können wir auch אלהים setzen, besonders da wir in den Tell-el-Amarna-Tafeln lesen, dass der einzelne Pharao mit dem Plural *ilâni* (wörtlich : « meine Götter ») angesprochen wird. Diesen Titel geben dem ägyptischen Herrscher Ammunira von Berut [2], Zimrida von Sidon [3], Abimilki von Tyrus [4], Šuwardata [5], Milkiel [6], Arzawja von Ruchiz [7], Tâgi [8], Biridija von Makida [9], Japachi von Gezer [10], Jitia von Askalon [11], Jabitiri von Gaza und Japha [12], Zimrida von Lakiš [13], und andere mehr [14]. Vielleicht haben die Hebräer den Ausdruck Elohim überhaupt von den Kananäern entlehnt und so

[1] Andere nennen ihn pluralis excellentiae, magnitudinis, eminentiae, und jüdische Grammatiker רבוי הכחות (plur. virium oder virtutum).

[2] Vgl. Hugo Winckler, Die Thontafeln von Tell el-Amarna, Berlin 1896, S. 238. 240.

[3] Ebd., S. 266. 268.

[4] S. 270. 272. 276. 280. 282.

[5] S. 292. 326.

[6] S. 294. 296. 298.

[7] S. 300.

[8] S. 318.

[9] S. 320.

[10] S. 328. 330.

[11] S. 330. 332. 334.

[12] S. 336.

[13] S. 338.

[14] Im Phönizischen tritt die Endung **im** an Personennamen und diese behalten Singularbedeutung. G. Hoffmann (Über einige phönikische Inschriften, S. 16) führt aus C I S und C I L mehrere solche Namen an (עכברם neben עכבר und עכברא , צרבם von צרב « Lamm ». בגנם neben בגן . ארשם neben ארש , שפטם neben שפט . זיבקם neben זיבק , גרגשם neben גרגש) und hält es für möglich, dass durch Anhängung von *îm* an Personenwörter eine Ehrfurchtsbezeichnung entstanden ist. « Diese Behandlung von Eigennamen nach appellativischem Vorbilde mag ursprünglich bedeutet haben : das Kind Magonîm soll die werthvolle Quintessenz des Vorfahr Magon, Magon-heit, ein Erz-magon sein ; oder aber seine Person soll vom Grossvater ganz und gar erfüllt sein : Eitel-Magon. Vielleicht bildete פנים den Ausgangspunkt. »

konnten sie damit den einen Gott bezeichnen, wie die Kananäer mit diesem Titel den einzelnen Pharao ansprachen.

Wir begreifen daher, warum namhafte Gelehrte, wie z. B. Nöldeke [1] in Elohim eine Art Pluralis maiestatis sahen. Der Plural wird das θεῖον bezeichnen oder die « Fülle von Mächten und Kräften in Gott », an die Dillmann gedacht [2] hat, wobei wir freilich die Ausdrücke « Mächte und Kräfte » nicht betonen, weil sich über die Etymologie dieses Wortes noch nichts sicheres sagen lässt [3]. Ebenso schliesst Dillmann aus, dass der äthiopische Name für Gott *ʾamlâk* (eigentlich = « Herrn »), obgleich er eine Pluralform ist, den Polytheismus voraussetze, indem er bemerkt [4], « dass in den semitischen Sprachen der Plural überhaupt nicht bloss das zählbar mehrfache, sondern auch die Masse, die Gesamtheit, und das höchste und allgemeinste, was innerhalb eines Begriffs liegt, ausdrückt, und so können leicht Wesen und Gegenstände, welche den Eindruck des massenhaften und unendlich erhabenen machen, oder in welchen die Spitze und Zusammenfassung alles einzelnen (innerhalb des gegebenen Begriffs) angeschaut oder gedacht wird, im Äthiopischen in den Plural treten, während andere Sprachen einen einfachen Singular dafür haben [5] ».

Eine weitere Stütze für seine Theorie von der unbestimmten Vielheit der Elohim findet W. R. Smith in den *Bnê Elohîm*, die er für « Wesen von der Art der Elohim » hält, die einen himmlischen Hof bilden. Ihre Rolle in der altsemitischen Mythologie sei aus Gen. 6, 2-4 deutlich zu ersehen, « denn die Söhne der Götter, die mit den Töchtern der Menschen Ehen eingehen, haben in der Religion des Alten Testaments keine Stelle.

[1] Z D M G 1888, S. 476.

[2] A. Dillmann, Die Genesis, Leipzig 1892, S. 31.

[3] Bekanntlich denkt man an איל , יאל , אלה . Schon Fr. E. Ch. Dietrich (Abhandlungen zur hebr. Grammatik Leipzig 1846, S. 12) erkannte im Elohim wie in den Pluralen überhaupt die Anschauung der Totalität, nicht die numerische Grösse und Zahl. Ihm schliesst sich H. Zimmermann (Elohim. Eine Studie zur israelitischen Religions- und Litteraturgeschichte, Berlin 1900, S. 3 ff.) an und erklärt, אלהים sei nicht « Mächte », « Mächtigkeiten », sondern « Macht » mit der Vorstellung der Grösse und Totalität : die « Allmacht », daher « Gottheit ». Es wurde zuerst ein übermenschliches göttliches Etwas empfunden, das anfangs unpersönlich aufgefasst wurde, bald aber als ein persönlicher *êl* oder *ilah* Verehrung genoss (S. 6 f.).

[4] A. Dillmann, Grammatik der äthiopischen Sprache, Leipzig 1857, S. 229.

[5] In der zweiten, von C. Bezold besorgten, Auflage (Leipzig 1899, S. 275) wird *amlâk* für eine Kollektivform gehalten.

Die Sage muss aus einer niedrigen Stufe der Religion herübergenommen sein; vielleicht war es eine lokale, mit dem Hermon verknüpfte Sage [1]. Ewald hat richtig bemerkt [2], dass in Gen. 32, 28-30 der Sinn ist, dass ein Engel keinen Namen hat, d. h. er ist keine besondere Individualität, er ist nur einer aus einer Klasse. Aber indem Jakob mit ihm ringt, kämpft er mit אלהים (vgl. Os. 12, 4) [3] ».

Wir wollen gleich mit dem Ringkampf Jakobs anfangen. Der Gegner des Patriarchen ist in der Erzählung keineswegs ein Engel, oder ein Ben Elohim, sondern Gott; dies erhellt aus v. 29 : « denn du hast mit Gott gekämpft », aus v. 31 : « Jakob aber nannte jene Stätte Pniel », und aus dem ausdrücklichen Ausspruche : « Ich habe Gott (אלהים) von Angesicht zu Angesicht gesehen. » Deshalb kann Os. 12, 4 schreiben : « Er kämpfte mit Elohim », ohne dadurch von Gen. 32, 25 ff. abzuweichen; und v. 6 nennt er ihn Jahwe. Im v. 5 giebt er durch die Worte : וַיָּשַׂר אֶל־מַלְאָךְ וַיֻּכָל zu verstehen, dass Elohim dabei als Engel erschienen ist. Hiermit fällt dieser Teil der Argumentation W. R. Smiths in nichts zusammen. Jakob kämpft mit Jahwe (Elohim), erkennt ihn schliesslich, und deshalb war auch die Antwort auf seine Frage, wie der himmlische Ringer heisse, überflüssig [4].

Ich komme zu der viel schwierigeren Stelle Gen. 6, 1-4 :

« 1. Als nun die Menschen anfiengen, sich auf der Erde zu vermehren, und ihnen Töchter geboren wurden, 2. da sahen die Bnê Elohîm, dass die Töchter der Menschen schön waren und nahmen sich [5] zu Weibern alle [6], an denen sie Gefallen hatten. 3. Da sprach Jahwe : Nicht

[1] Henoch 6, 6; Hilarius zu Ps. 132 (Migne, P. L. 9, S. 748 f.); Hieronymus zu Ps. 132 (Migne, P. L. 26, S. 1293).

[2] H. Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott II, Leipzig 1873, S. 283.

[3] W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 101.

[4] H. Holzinger, Genesis, S. 210, giebt eine andere Lösung : « Die Verweigerung des Namens seitens des Himmlischen passt in das Schema von E (= Elohist), wo erst von Moses an der Name Jahwe gebraucht wird. »

[5] וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים wird sonst von einem regelrechten Eheverhältnis gebraucht, vgl. C. Fr. Keil (Genesis und Exodus, Leipzig 1878, S. 104) : « לָקַח אִשָּׁה ein Weib nehmen ist im ganzen A. T. stehender Ausdruck für das von Gott bei der Schöpfung für die Menschen geordnete Verhältnis der Ehe, wird nirgends vom blossen Begattungsacte oder von der πορνεία gebraucht. » Das giebt auch A. Dillmann (Die Genesis, S. 119) zu und ebenfalls Frz. Delitzsch (Neuer Commentar über die Genesis, Leipzig 1887, S. 148).

[6] Das מִכֹּל wie Gen. 7, 22; 9, 10; 17, 12.

soll mein Geist[1] in den Menschen immerdar walten[2]. In ihrer Verirrung[3] zeigen sie sich als Fleisch[4]; so sollen denn ihre Tage 120 Jahre[5] sein! 4. Die Nephilim[6] waren auf Erden zu jener Zeit, und auch nachdem[7] die Söhne Elohims zu den Töchtern der Menschen eingiengen und diese ihnen gebaren — das sind die Helden der Urzeit, die berühmten. »

Diese Bnê Elohîm wurden von mehreren als Fürsten aufgefasst[8], und unter den בְּנוֹת הָאָדָם verstand man infolgedessen die Töchter von

[1] רוּחִי « mein Geist ». « mein Lebenshauch » wird das Leben des Menschen genannt, sofern es von Gott kommt.

[2] Der massor. Text hat יָדוֹן (= Symm. κρινεῖ), dem hier die Bedeutung von « walten » zukommen wird; der Geist Gottes waltet im Menschen, indem er die Leiblichkeit des Menschen » beseelt und beherrscht (Frz. Delitzsch a. a. O., S. 149). Das Wort ist nach dem assyr. *danânu* « mächtig sein » zu erklären. Das ו ist eine Plene-Schreibung. Vgl. K. Vollers, Zeitschr. f. Assyr. 1900, S. 354 f. Die Ableitung des Wortes von dem neuarabischen Verbum *dân*, Imperf. *jidân* « fortwährend thun » (vorgeschlagen von A. Socin, Theol. Studien und Kritiken 1894, S. 211 f.) ist unhaltbar, weil dieses Wort erst in sassanidischer Zeit aus dem Persischen ins Arabische gedrungen ist (K. Vollers, a. a. O., S. 354). LXX, Pesch., Hier., Onk., Saad. haben « verweilen », was auf יָדוּר (Ps. 84, 11) zurückgeht. C. J. Ball (The book of Genesis, Leipzig 1896, S. 52) liest יָכוֹן; vgl. Job 15, 23; 21, 8; Ps. 102, 28; J. Wellhausen (Die Composition des Hexateuchs und der hist. Bücher des A. Test., Berlin 1899, S. 308) verwirft diese Emendation. Andere wollen nach Jos. 10, 12 f. ידם lesen oder auch יָרוֹן.

[3] בְּשַׁגַּם erklärt man am besten als בְּ + inf. von שָׁגַג (vgl. שָׁךְ « sich bücken », Jer. 5, 26) + suff. 3 pers. plur. Andere sehen darin mit LXX (διὰ τοῦ εἶναι αὐτοὺς σάρκας), Pesch.: בְּ + שֶׁ (= אֲשֶׁר) + גַּם = « weil auch ». J. B. Zenner, S. J. (Zeitschrift für kath. Theologie 1893, S. 173) schlägt בְּשָׂרִים vor: ihr Fleisch ist ganz (nur) Fleisch. Ähnlich schon früher Frd. Schwally (Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel, Giessen 1892, S. 83, Anm. 1): « Es könnte aus באדם oder aus בשר verschriebene Duplette sein. »

[4] בָּשָׂר im ethischen Sinne wie das neutestamentliche σάρξ, σαρκινός.

[5] Damit wird, nach einigen Exegeten, eine Gnadenfrist angedeutet, nach welcher, falls nicht Busse gethan wird, die Katastrophe einbrechen soll. Andere verstehen es von einer Herabsetzung der Lebensdauer.

[6] נְפִילִים wird hier nach Num. 13, 32 f. Riesen bedeuten. LXX und Theod. οἱ γίγαντες; Aq. οἱ ἐπιπίπτοντες, Sym. οἱ βίαιοι.

[7] A. Dillmann (Genesis, S. 124), K. Budde (Die biblische Urgeschichte, Giessen 1883, S. 34), J. Wellhausen (Die Composition des Hexateuchs, S. 310) sehen in וְגַם אַחֲרֵי־כֵן einen späteren Einsatz, bezw. ursprünglich eine Randbemerkung eines Lesers, der sich an Num. 13, 33 erinnerte und deshalb auch nach der Sintflut die Existenz von Riesen wahren wollte.

[8] So Onkelos (בְּנֵי רַבְרְבַיָּא), Symmachus, υἱοὶ τῶν δυναστευόντων, Targum Jer., Samar., Saadia, Aben-Esra, Raschi.

Leuten niedrigen Standes. Aber אדם lässt sich in dieser Bedeutung nicht begründen, davon abgesehen, dass der Kontext eine die Sintflut herabrufende Handlung erfordert.

Andere sahen in den Bnê Elohîm Engel, die mit Menschentöchtern Ehen eingiengen, oder mit ihnen unzüchtigen Umgang pflogen [1]. Hieher kann man auch die Ansicht W. R. Smiths einreihen, wonach die Bnê Elohîm Ginnen wären.

Andere geben eine dritte Erklärung, indem sie mit Julius Africanus (οἱ ἀπὸ τοῦ Σήθ δίκαιοι) in den Bnê Elohîm Sethiten sehen und die Menschentöchter dem Geschlechte Kains zuweisen [2]. Die Schwierigkeiten

[1] Diese Ansicht vertreten : LXX, von der einige Codices anstatt υἱοὶ τοῦ θεοῦ lesen : ἄγγελοι τοῦ θεοῦ. Das Buch Henoch, c. 6-11 (bei E. Kautzsch, die Pseudepigraphen des Alt. Testaments, Tübingen 1900, S. 238 ff.). Das Testament der XII Patriarchen 1, 5 (bei Kautzsch a. a. O., S. 462). Das Buch der Jubiläen, c. 5 (bei Kautzsch, S. 48 f.). Philo, De gigantibus § 2 (ed. Leipzig 1828, II, S. 52 ff.), Flav. Josephus, Ant. 1, 3, 1. Ps. Clemens Rom., hom. 8, 12 ff. (bei Migne, P. Gr. 2, S. 232 ff.). Justinus, in der ersten Apologie 1, 5 (Migne, P. Gr. 6, S. 336) und in der zweiten 2, 5 (Migne, P. Gr. 6, S. 452). Tatian, Oratio c. Graecos 12 (Migne, P. Gr. 6, S. 832). Athenagoras, Legatio pro Christianis 54, (Migne, P. Gr. 6, S. 948). Clemens Alex., Strom. 3, 7 (Migne, P. Gr. 8, S. 1161). Irenäus, Adv. Haer. 4, 16, 2 (Migne, P. Gr. 7, S. 1016). Tertullian, De virginibus velandis 7 (Migne, P. L. 2, S. 947 f.); De cultu feminarum 1, 2 (Migne, P. L. 1, S. 1420); De idololatria 9 (Migne, P. L. 1, S. 747). Minut. Felix, Octavius 26 (Migne, P. L. 3, S. 335). Origenes, c. Celsum 5, 55 (Migne, P. Gr. 11, S. 1268). Cyprianus, De habitu virginum 14 (Migne, P. L. 4, S. 466 f.). Commodianus, Instructio adv. gentium deos 3 (Migne, P. L. 5, S. 203 f.). Methodius, De resurrectione (Migne, P. Gr. 18, S. 293). Lactantius, Divinarum institut. 2, 15 (Migne, P. L. 6, S. 330 f.). Eusebius, Praep. evang. 5, 4 (Migne, P. Gr. 21, S. 324). Ambrosius, De Noe et arca 4, 8 (Migne, P. L. 14, S. 385). Sulpicius Sev., Hist. sacra 1, 2 (Migne, P. L. 20, S. 96). Von den neueren Exegeten : J. H. Kurtz, Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen, Berlin 1857. Frz. Delitzsch, Neuer Commentar über die Genesis, Leipzig 1887, S. 146 ff. A. Dillmann, Die Genesis, S. 118 ff. und : Handbuch der alttestaméntlichen Theologie, Leipzig 1895, S. 320. H. Holzinger, Die Genesis, S. 64 ff. Ch. Robert, « Les fils de Dieu et les filles de l'homme » (Revue biblique internationale 1895, S. 340-373; 525-552). Nach Dillmann, Robert, H. Gunkel (Genesis übersetzt und erklärt, Göttingen 1901, S. 51) und anderen ist in Gen. 6, 1-4 ein Bruchstück altsemitischer Mythologie.

[2] Chrysost., hom. 22 in Gen. (Migne, P. Gr. 53, S. 189), Theodoretus Cyr. Interrog. 47 in Gen. (Migne, P. Gr. 80, S. 148 f.), Procopius Gaz., Com. ad Gen. 6, 2 (Migne, P. Gr. 87 A, S. 265 s.), Cyrillus Alex., c. Julian. 9 (Migne, P. Gr. 76, S. 956), Augustinus, De civ. Dei 15, 23 (Migne, P. L. 41, S. 469). L. Reinke, Beiträge zur Erklärung des Alten Testamentes V (Münster 1863), S. 93 ff. P. Scholz, Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern des Menschen, Regensburg 1865. Aem. Schöpfer, Geschichte des Alten Testaments, Brixen 1893, S. 47. Fr. Hummelauer S. J., Commentarius in Genesim, Paris 1895, S. 211 ff. H. Strack, Die Genesis, München 1897, S. 21, f. G. Hoberg, Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt, Freiburg i. Br. 1899, S. 65 f.

gegen diese Lösung sind bei weitem nicht so gross, wie gegen die beiden vorhergehenden. Es kommt hier hauptsächlich darauf an, ob der Ausdruck Bnê Elohîm auch Menschen bezeichnen könne, und ob die « Menschentöchter » notwendig einen solchen Gegensatz fordern, dass die Bnê Elohîm keine Menschen sein könnten.

Der Ausdruck Bnê Elohîm bezeichnet freilich auch Engel wie בני האלהים Job. 1, 6; 2, 1; 38, 7; בני אלים Ps. 29, 1; 89, 7; בר אלהין Dan. 3, 25. Weil sie aber wegen ihrer geistigen und ethischen Natur und als mit Gott verkehrende Wesen diesen Namen haben können, so kann derselbe Name auch für Menschen stehen, insofern sie das Abbild Gottes in sich tragen und insbesondere als treue Diener Gottes; den Menschen hat ja Gott nur wenig gegen die Elohîm zurückgesetzt (Ps. 8, 6). So werden denn die Vorgesetzten אלהים und בני עליון genannt (Ps. 82, 6)[1]; Deut. 32, 5 heissen die Israeliten als Söhne Gottes בניו; Os. 2, 1 בני אל חי und Ps. 73, 15 nennen sich die Frommen in einer Anrede an Elohim דור בניך.

Die Engeldeutung wird auch nicht durch den Gegensatz בנות האדם gefordert, so dass die בני אלהים keine Menschen sein dürften, wie folgende Beispiele zeigen: Gen. 1, 21 Gott schuf die grossen Seetiere ואת כל־נפש; Gen. 14, 16 die Weiber ואת־העם (und das übrige Volk); Richt. 16, 17 sagt Samson, er werde sein כאחד האדם[2]; 1 Sam. 8, 5 gieb uns einen König, dass er uns richte ככל־הגוים[3]; Jer. 32, 20 Gott hat Wunder gethan בישראל ובאדם (an Israel und an den übrigen Menschen); Ps. 73, 5 die Gottlosen werden von Leiden nicht berührt werden עם־אדם. Ex. 29, 12 « Nimm von dem Blut (מדם) des Farren und streiche es mit dem Finger an die Hörner des Altars; das ganze Blut aber (ואת־כל־הדם) giesse am

[1] Hieher gehört noch Ps. 58, 2 « Sprecht ihr wahrlich, ihr Götter, Recht? » Denn, wie allgemein angenommen wird, ist אלם anstatt אלים zu lesen. Wie man zu dieser Benennung kam, ist für unsere Frage ohne Belang. B. Duhm (Die Psalmen, Freiburg i. Br. 1899, S. 158) erklärt es: « Von Elim, meint der Dichter, von Menschen, die im Namen und durch Inspiration Gottes, Recht zu sprechen und zu regieren haben, sollte man Gerechtigkeit erwarten dürfen, aber in Wirklichkeit verüben die Grossen Frevel. »

[2] Wir können diesen Text trotz des vielfach angenommenen Sonnenmythus anführen; wenn Samson ein Halbgott wäre, würde er unter den Umständen nicht so sprechen.

[3] Is. 43, 4 (« ich will אדם, d. h. andere Menschen an deiner Statt geben »), führe ich hier nicht an, weil wahrscheinlich אדמות, zu lesen ist; vgl. K. Marti, Das Buch Jesaia, S. 294.

Altar auf den Boden »; vgl. Lev. 4, 7. 18. 30. 34 und auch Lev. 4, 25; 8, 15. Richt. 19, 30 ff. bezeichnet der Ausdruck « die Söhne Israels » zuerst alle 12 Stämme, nachher aber nur 11 Stämme, mit Ausschluss der Benjaminiten.

Die Engeldeutung bietet die grosse Schwierigkeit, dass die Engel als eigentliche Verführer ungestraft bleiben würden und nur über die Menschen die Katastrophe angekündigt wäre. Nimmt man aber an, dass die Bnê Elohîm Halbgötter oder Ǵinnen waren, gegen die die Gottheit machtlos gewesen wäre, so müsste man sich wieder wundern, dass diese Stelle von keinem monotheistischen Redaktor gestrichen wurde. Sind dagegen die Bnê Elohîm blosse Menschen, so entgeht man dieser Schwierigkeit. Der Bericht passt auch gut zum ganzen Kontext : die Menschen haben, nach der Vereinigung der Sethiten mit den Kainiten, allgemein die Wege Gottes verlassen und sollen deshalb durch die Sintflut bestraft werden.

Die Erzählung ist also kein verblasster Mythus, noch weniger ein ganz unveränderter altsemitischer Bericht, sondern ein vorzüglicher Übergang zur weiteren Erzählung. Nur darin ähnelt sie den mythischen Berichten, dass v. 4 von Nephilim die Rede ist, von grossen und gewaltigen Menschen, die aber auch sonst in der Bibel ausdrücklich angeführt werden, wie sich auch mehrere Andeutungen über die Langlebigkeit und besondere Körperkraft der ersten Menschen im Alten Testamente vorfinden. Der v. 4 macht jedoch ganz den Eindruck eines späteren Einschubs.

Gen. 6, 1-4 braucht man daher nicht für ein Stück altsemitischer Mythologie anzusehen, worin die ursprüngliche unbestimmte Vielheit der Elohim auch bei den Israeliten zu Tage treten würde.

VIII.

DAS MATRIARCHAT

Man glaubt wahrgenommen zu haben, dass der Totem sich « in weiblicher Linie fortpflanzt », und so das Kind nicht dem Vater folge, sondern der Mutter [1]. Demgemäss hält man das Matriarchat für eine Erscheinung, die mit dem Totemismus innig zusammenhänge, wenn nicht dessen Folge sei. Bei dem Matriarchat, so erklärt man, komme es aber nicht darauf an, dass die Mutter herrsche, sondern nur, dass sie die Verwandtschaft und damit die Stammeszugehörigkeit und das Erbrecht bestimme. « Das geschieht auch wenn sie als Frau unter der Mund ihrer männlichen Verwandten steht, nur nicht unter der Gewalt des Gatten. Der Mutterbruder im Singular oder Plural ist dann das männliche Haupt der Familie und hat die rechtliche Stellung, die in der Patriarchie der Vater hat. Der Bruder hat Gewalt über die Schwester und deren Kinder, der Bruder beerbt den Bruder, an Stelle von Vater und Sohn tritt Mutterbruder und Schwestersohn. Es ist nicht unbedingt nötig, dass bei diesem System der Vater unbekannt, gleichgiltig und von der Familie ausgeschlossen ist; nur hat die Verwandtschaft mit ihm keine politische und rechtliche Bedeutung [2]. »

[1] Die Weiberlinie ist jedoch nicht immer bei den totemistischen Völkern vorherrschend; in Australien ist es zwar gewöhnlich der Fall, aber es giebt auch viele Ausnahmen. Vgl. L. Fison and A. W. Howitt, Kamilaroi and Kurnai, S. 276, 285; E. J. Eyre, Journals of Expeditions of Discovery into Central Australia etc. II, London 1845, S. 328.

[2] J. Wellhausen, G G N 1893, S. 474. Vgl. auch J. Benzinger in der Realencyclopädie für prot. Theol. u. Kirche V, S. 739. Andere sehen im Matriarchat noch immer eine Art Gynaikokratie; so z. B. noch C. P. Tiele, Einleitung in die Religions-

Im Altertum soll das Matriarchat ziemlich allgemein gewesen sein. Man behauptet, dass es bei den nubischen Stämmen geherrscht habe und dort zum Teil heute noch herrsche [1], Herodot schreibt es den Lyciern und Babyloniern zu [2], und Nöldeke findet es noch bei den Mandäern [3]. Auch bei den alten Ägyptern glaubt man deutliche Spuren eines ursprünglichen Matriarchats gefunden zu haben, besonders die, dass sich die Ägypter gern nach ihrer Mutter nannten [4].

W. R. Smith war der erste, welcher sich eingehender mit dieser Frage bei den Semiten und insbesondere bei den Arabern beschäftigte [5]. Das veranlasste Wilken, diesen Punkt bei den Arabern vollständiger zu behandeln [6], worauf W. R. Smith zu der Frage zurückkehrte und das Matriarchat bei den Semiten als etwas ganz sicheres hinstellte [7]. Ihm

wissenschaft (autor. deutsche Übersetzung von G. Gehrich) I, Gotha 1899, S. 86. Das Matriarchat ist ihm diejenige Form des Zusammenlebens, « bei welcher die Frau das alleinige Haupt des Hauswesens bildet ».

[1] W. Munzinger, Ostafrikanische Studien, Schaffhausen 1864, S. 490 f.

[2] Herodot 1, 173.

[3] Th. Nöldeke in der « Oester. Monatsschrift für den Orient » 1884, S. 304 : « Jeder Mandäer bezeichnet sich in religiösen Texten, in denen er auch oft einen anderen Namen trägt als im gemeinen Leben, als Sohn seiner Mutter, ... während er sich sonst nach seinem Vater benennt. Die Mandäer, Nachkommen der alten Babylonier, haben hier im hieratischen Styl eine uralte matriarchale Ausdrucksweise beibehalten. »

[4] Vgl. A. Wiedemann, Die ägyptischen Denkmäler des Provincial-Museums zu Bonn, Bonn 1884, S. 9; A. Ermann, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, S. 224. Aber auch bei den Ägyptern hat der Vater den sehnlichsten Wunsch, « dass er sein Amt seinem Sohne übermachen könne, dass sein Kind nach ihm auf seinem Stuhle in seinem Amte sitze; der Sohn aber hat die heilige Pflicht, den Namen seines Vaters fortleben zu lassen ». A. Ermann, a. a. O., S. 225. — Auch bei den indogermanischen Völkern wollte man das Matriarchat finden; so J. J. Bachofen, Das Mutterrecht, Stuttgart 1861; L. Dargun, Mutterrecht und Raubehe und ihre Reste im germanischen Recht und Leben (Untersuchg. z. deutschen Staats- und Rechtsgeschichte XVI. Breslau 1883), und : Studien zum ältesten Familienrecht I, Mutterrecht und Vaterrecht, Leipzig 1892. Dagegen : B. W. Leist, Altarisches Jus civile I (Jena 1892), II (ebd. 1896); B. Delbrück, Die indogermanischen Verwandtschaftsnamen (XI. Bd. der Abhandlungen der philolog.-hist. Klasse der kgl. sächs. Ges. der Wiss., Leipzig 1890, S. 381 ff.), und : Das Mutterrecht bei den Indogermanen (Preussische Jahrbücher 1895, Bd. 79, S. 14-27). Vgl. auch G. Schnürer, im Historischen Jahrbuch 1897, S. 107 ff. — Man behauptet, dass bei den ungarischen Zigeunern das Matriarchat jetzt noch herrsche; vgl. Hlidka (Brünn 1900), S. 46 f.

[5] In seinem Aufsatz : « Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament » im Journal of Philology IX, S. 75-100.

[6] G. A. Wilken, Das Matriarchat bei den alten Arabern, Leipzig, 1884.

[7] Vgl. Kinship and Marriage in Early Arabia. In seiner « Religion der Semiten », S. 37 schreibt er : « Es war das Blut der Mutter, nicht das des Vaters, das bei den Semiten wie bei andern alten Völkern die ursprüngliche Verwandtschaft begründete. »

stimmten dann andere bei [1]. Weil die Beweise dafür vorwiegend der arabischen und israelitischen Geschichte entnommen sind, so wollen wir uns dieser Frage bei den Arabern und den Israeliten zuwenden.

Man sucht für gewöhnlich den Ursprung des Matriarchats in einem Zustand, in dem keine eigentliche Ehe herrschte, sondern allgemeine Promiscuität, der Hetärismus. Für diesen ursprünglichen Zustand eines höchst lockeren ehelichen Verhältnisses bei den Arabern beruft man sich auf Zeugnisse mehrerer alter Autoren. So berichtet Strabo über die alten Araber, dass alle Verwandten (συγγενεῖς) gemeinschaftlichen Besitz haben, über den der Älteste (κύριος) verfügt; sie haben gemeinsam eine Frau; wer zuerst kommt, wohnt ihr bei und stellt zum Zeichen davon seinen Stock — jeder muss einen Stock tragen — vor die Thür [2]. Des Nachts gehört sie dem Ältesten. Dann erzählt er weiter, dass sie auch mit ihren Müttern Verkehr haben. Ein Ehebrecher wird mit dem Tod bestraft; und Ehebrecher ist, der einer anderen Verwandtschaft (γένος) angehört. Er berichtet auch von der Tochter eines Königs, die fünfzehn Brüder hatte, welche sie liebten und fortwährend belästigten, so dass sie, um allein zu bleiben, zu einer List Zuflucht nahm: sie stellte einen Stock vor ihre Thür, wie wenn jemand bei ihr wäre [3].

Wilken schliesst daraus, dass Personen eines Stammes sich nach

[1] Auch Th. Nöldeke, Z D M G 1886, S. 149 sagt: « An dem einstmaligen Bestehen des Matriarchats bei den Semiten kann jetzt von Rechts wegen Niemand mehr zweifeln. » W. St-Chad Boxcawen, The Bible and the Monuments, S. 26 nimmt das Matriarchat bei den Semiten ebenfalls an.

[2] Nach Herodot 4, 172 diente auch bei den Nasamonen und Massageten der Stab zu diesem Zwecke; bei anderen war es ein Pfeil oder ein Schuh (Agânî XII, 55,31); vgl. J. Wellhausen, G G N 1893, S. 462.

[3] Strabo 16, 4, 25 (ed. Didot, S. 666): Μία δὲ καὶ γυνὴ πᾶσιν, ὁ δὲ φθάσας εἰσιὼν μίγνυται, προθεὶς τῆς θύρας τὴν ῥάβδον· ἑκάστῳ γὰρ δεῖν ῥαβδοφορεῖν ἔθος· νυκτερεύει δὲ παρὰ τῷ πρεσβυτάτῳ· διὸ καὶ πάντες ἀδελφοὶ πάντων εἰσί· μίγνυνται δὲ καὶ μητράσι· μοιχῷ δὲ ζημία θάνατος· μοιχὸς δ᾽ ἐστὶν ὁ ἐξ ἄλλου γένους. Θυγάτηρ δὲ τῶν βασιλέων τινὸς θαυμαστὴ τὸ κάλλος, ἔχουσα ἀδελφοὺς πεντεκαίδεκα ἐρῶντας αὐτῆς πάντας, καὶ διὰ τοῦτ᾽ ἀδιαλείπτως ἄλλον ἐπ᾽ ἄλλῳ παριόντα ὡς αὐτήν, κάμνουσα ἤδη, παραδέδοται νοήματι χρήσασθαι τοιούτῳ· ποιησαμένη ῥάβδους ὁμοίας ταῖς ἐκείνων, ὅτ᾽ ἐξίοι παρ᾽ αὐτῆς τις, ἀεί τινα προὐτίθει τῆς θύρας τὴν ὁμοίαν ἐκείνῃ, καὶ μικρὸν ὕστερον ἄλλην, εἶτ᾽ ἄλλην, στοχαζομένη, ὅπως μὴ ἐκείνῃ τὴν παραπλησίαν ἔχοι ὁ μέλλων προσιέναι· καὶ δή πάντων ποτὲ κατ᾽ ἀγορὰν ὄντων, ἕνα προσιόντα τῇ θύρᾳ καὶ ἰδόντα τὴν ῥάβδον, ἐκ μὲν ταύτης εἰκάσαι, διότι παρ᾽ αὐτήν τις εἴη· ἐκ δὲ τοῦ τοὺς ἀδελφοὺς πάντας ἐν τῇ ἀγορᾷ καταλιπεῖν ὑπονοῆσαι μοιχόν· δραμόντα δὲ πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐπαγαγόντα ἐκεῖνον ἐλεγχθῆναι καταψευσάμενον τῆς ἀδελφῆς.

Belieben mit einander vermischen konnten, weil die Frauen nicht einem einzelnen Mann, auch nicht einigen bestimmten Männern gehörten, sondern allen Männern desselben Stammes [1]. Das war jedoch nicht der Fall; denn, wie W. R. Smith und Wellhausen bemerken [2], der Ausdruck γένος bezeichnet einen engeren Kreis, solche die einen Haushalt hatten [3].

Es scheint aber, dass auch künstliche Verbrüderung öfters Gemeinschaft an allem Besitz, selbst an Weib und Kind, zur Folge hatte; im syrisch-römischen Rechtsbuch wird dies ausdrücklich verboten [4]. Hieher gehört auch der Bericht über die Abschliessung der Bruderschaft zu Anfang der Hiğra zwischen Medinern und eingewanderten Mekkanern, wodurch sie nicht bloss ihre Häuser, sondern auch ihre Frauen gemeinsam haben wollten [5], und der öfters vorkommende Brauch, den Hausgast über Nacht nicht unbeweibt zu lassen [6].

Einen anderen Bericht findet man bei Ammianus Marcellinus, nach welchem eine dauernde Verbindung zwischen Mann und Frau bei den Arabern unbekannt war, und nur Ehen auf Zeit geschlossen wurden. Er schreibt : « Sie (die Saracenen) bringen ihr Leben in fortwährenden Wanderungen hin. Ihre Frauen mieten sie für Geld für eine bestimmte Zeit auf Übereinkunft, und damit dies den Schein einer Ehe habe, bietet die künftige Ehegattin unter dem Namen einer Heiratsgabe dem Manne eine Lanze und ein Zelt an. Die Frau kann sich aber nach dem bestimmten Tag von ihm entfernen..... So lang sie also leben, schwärmen sie weit und breit umher, so dass ihre Frauen an dem einen Orte

[1] G. A. Wilken, a. a. O., S. 8.

[2] W. R. Smith, Kinship and Marriage, S. 133 f.; J. Wellhausen, G G N 1893, S. 462.

[3] Die Frau war nicht notwendig aus derselben Verwandtschaft. Vgl. J. Wellhausen l. c. « Ob es richtig ist, dass auch die Frau aus derselben Verwandtschaft sein muss wie die Männer, möchte ich bezweifeln; jedenfalls ist der Zug für die Form dieser Ehe nicht charakteristisch. » Die « Schwester » der 15 Männer war nicht notwendig ihre wahre Schwester. W. R. Smith, (Kinship and Marriage, S. 134) erklärt die Ausdrücke « Vater » u. « Schwester » in diesem Berichte folgendermassen : « The eldest brother was called the « father »..... He was also « father » of the wife, who was under his special charge, as we have seen that the Arabs sometimes call a husband his wife's father, and thus Strabo or his informant came to conclude that she was his daughter and the sister of the junior members of the group. »

[4] K. G. Bruns und E. Sachau, Syrisch-Römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert, Leipzig 1880, S. 21 (§ 86). Vgl. W. R. Smith, Kinship and Marriage, S. 135; J. Wellhausen, G G N 1893, S. 461.

[5] Bochâri, III 198.

[6] *Agânî* XIX, 131, 11; vgl. J. Wellhausen, a. a. O., S. 461

heiraten, anderswo niederkommen und wieder weit weg ihre Kinder erziehen, während ihnen niemals Ruhe gegönnt wird [1]. »

Agatharchides und Artemidorus [2] berichten von den Troglodyten am Roten Meere, dass auch diesen Frauen und Kinder gemeinschaftlich seien; nur der Fürst habe seine eigene Frau, und wer sich mit dieser vergehe, müsse ein Schaf Strafe zahlen. W. R. Smith schliesst daraus, dass die Fürsten zuerst Privatweiber gehabt haben, ebenso wie sie den Privatbesitz an Grund und Boden für sich in Anspruch nahmen [3]. Dem würde entsprechen, was in den Leges Homeritarum steht: ἕκαστος ἀνὴρ τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω καὶ μὴ ἔστω αὐτοῖς λόγος εἰς ἀπολογίαν. ὅπερ οἱ πολλοὶ λέγουσι· πένης εἰμὶ καὶ οὐ δύναμαι ἔχειν γυναῖκα [4]. Die ärmeren Männer wären also nicht immer im stand gewesen, sich Frauen zu verschaffen. Nach Wellhausen beruht darauf auch das ius primae noctis [5].

Es fehlt auch nicht an Zeugnissen für das Vorhandensein der Prostitution. So erzählen Jâqût und Ibn Baṭûṭa, dass die Frauen der Hafenstädte Mirbât in Jaman und Nazvâ in ʿUmân sich ohne Scheu den Fremden preisgaben [6]. Hieher gehört auch die von Muhammed erlaubte

[1] Ammianus Marcellinus 14, 4. G. A. Wilken (Das Matriarchat, S. 10) vermutet darin die Mutʿa, während J. Wellhausen (a. a. O., S. 465) darin viel richtiger die arabische Ehe überhaupt sieht, obgleich etwas grob ausgedrückt.

[2] Geographi gr. min., ed. Müller I, S. 153; Strabo 16, 4, 17 (ed. Didot, S. 660): Κοιναὶ δὲ καὶ γυναῖκες καὶ τέκνα πλὴν τοῖς τυράννοις. τῷ δὲ τὴν τοῦ τυράννου φθείραντι πρόβατον ἡ ζημία ἐστί.

[3] W. R. Smith, Kinship and Marriage, S. 140; vgl. J. Wellhausen, a. a. O., S. 463.

[4] Bei Migne 86, S. 567 ff.

[5] J. Wellhausen, a. a. O., S. 464: « Auf dem Grundsatz, dass dem Fürsten ein Vorantheil an dem Gemeinbesitz gebühre, beruht das ius primae noctis (افتراع). Davon ist die Geschichte des ʿAmlîq von Tasm und der Schamûs (Agh. X 48 sq.) ein mythisches Beispiel; es findet sich aber auch ein historischeres. Unter den Azd Schanua hatten die Ghatârîf — so hiessen die Harith oder ʿAmir b. Bakr. b. Jaschkur — die Herrschaft über die Daus und damit das Recht, in das Zelt, d. h. zu der Frau eines jeden Dausiten einzutreten; so lange der Pfeil oder der Schuh eines Ghitrîf vor der Thür lag, durfte der Dausit in sein eigenes Haus nicht hinein. Erst Amr. b. Humama, der Vater des bekannten Tufail, der die Daus zum Islam überführte, schüttelte das Joch der Ghatârîf ab. So erzählt al Kalbi Agh. XII 55, 28 sqq. » — K. Schmidt, Jus primae noctis, Freiburg i. Br. 1881, beweist, dass ein ius, ein Recht nirgends bestand, sondern die Sitte ist bisweilen aus einem Missbrauch der Übermacht, oder aus andern Gründen eingeführt worden, aber niemals ein Recht gewesen. Vgl. auch C. N. Starcke, Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung, Leipzig 1888, S. 133 ff.

[6] Jâqût IV, 481 f.; Ibn Batûta II, 277 f.; vgl. J. Wellhausen, a. a. O., S. 463.

Mut'a, die nichts anderes ist als Prostitution, nur unter einem schöneren Namen. Der Name stammt aus dem Qorân (4, 28) : « Nicht verboten sind euch euere Sklavinnen, und ausserdem dürft ihr euch für euer Geld Weiber zu verschaffen suchen, mit denen ihr ehelich und nicht ehelich lebt und dafür, was ihr von ihnen geniesst, gebt ihnen ihren Lohn, den bestimmten Satz und darüber hinaus, nach euerem Belieben, was ihr gütlich verabredet. » Hieher gehört auch die nach der Tradition [1] von Muhammed erlaubte Heirat um ein Stück Zeug, womit keine eigentliche Heirat bezeichnet ist, sondern die Erlaubnis erteilt wird, sich feile Frauenzimmer auf kurze Zeit zu mieten [2].

Schliesslich müssen hier auch die Heiratsformen der Araber in der ğâhilîja (der Zeit der Unwissenheit) angeführt werden, wie Bochârî dieselben zusammengestellt hat [3]. Eine davon war, so schreibt er, die heutige Heirat, wobei jemand um die nächste Verwandte oder Tochter jemandes freit, ihr den Brautschatz giebt und sie heiratet. — Eine andere Heirat war die *nikâḥ al-istibḍâ'*, (نكاح الاستبضاع), bei welcher der Mann zu seiner Frau zu der Zeit, wo sie von der Menstruation befreit war, sagte : Sende eine Botschaft an N. N. und ersuche ihn, mit dir Gemeinschaft zu haben. Der Ehemann hielt sich dann von ihr abgesondert und berührte sie nicht früher, als bis es klar geworden, dass sie von dem anderen Manne schwanger geworden ist. Dies that der Ehemann, um einen edlen Nachkommen zu erhalten. — Eine andere Heirat fand in folgender Weise statt. Eine Sippe von Männern, unter zehn, hatten zusammen eine Frau. Wenn sie ein Kind geboren hat, liess sie die Männer einige Tage nach ihrer Niederkunft holen, wobei keiner von ihnen ausbleiben durfte. Waren alle bei ihr vereinigt, so sagte sie zu ihnen : Ihr Männer, ihr wisset, was durch euer Zuthun geschehen ist, nämlich dass ich ein Kind bekommen habe, und es ist dein Sohn N. N. ! Dabei nannte sie den Mann bei seinem Namen, und ihm wurde das Kind zugewiesen, ohne dass er das Recht gehabt hätte, sich dem zu widersetzen [4]. — Die vierte Heirat war die folgende : Viele Männer hatten Gemeinschaft mit einer Frau, die sich keinem weigerte, der zu ihr kam

[1] Bochârî III, 105.

[2] Vgl. J. Wellhausen, a. a. O., S. 464 f.

[3] Bochârî III, 206.

[4] Vgl. das von Caesar (Bell. gall. 5, 14) über die Briten Erzählte : « Uxores habent deni duodenique inter se communes et maxime fratres cum fratribus parentesque cum liberis; sed si qui sunt ex his nati, eorum habentur liberi, quo primum virgo quaeque deducta est. »

— es waren die Huren, die vor ihren Thüren Fahnen zum Zeichen aufstellten —; wenn dann eine ein Kind bekommen, kamen alle zusammen und riefen die Spürer (Sachverständigen) herbei, die nach eigenem Ermessen das Kind einem Vater zuwiesen, an dem es haften blieb und dessen Sohn es genannt wurde, ohne dass er sich dagegen wehren konnte [1].

Um zu zeigen, wie locker bei den Arabern das eheliche Verhältnis war, verweist Wilken [2] auf die Umm Ḫàriğa, welche nach der Überlieferung in rascher Aufeinanderfolge mehr als 40 Männer gehabt habe, die 20 verschiedenen Stämmen angehörten. Zu einem jeden, der sie fragte, ob sie ihn heiraten wolle, antwortete sie mit einem نكح « ich nehme dich zum Manne ». Nachdem sie es mit einem Manne versucht hatte, verstiess sie ihn und nahm einen anderen, weshalb bei den Arabern zum Sprüchwort wurde : « Schneller als die Heirat der Umm Ḫàriğa. »

Aus diesen Prämissen scheint Wilken auf den ersten Blick ganz richtig zu schliessen : « Es bedarf wohl kaum der Erwähnung, dass bei solchen sexuellen Verhältnissen... von einer Sicherheit bezüglich der Vaterschaft nicht die Rede sein kann [3]. » Und etwas weiter behauptet er : « Es muss bei den Arabern eine Zeit gegeben haben, in welcher das Kind in Folge des Hetärismus als anderswie (?), nicht allein in Wirklichkeit keinen Vater hatte, sondern ihm auch keiner zugewiesen wurde. Damals bestand allein die Verwandtschaft durch die Mutter, das Matriarchat [4]. »

Einen weiteren deutlichen Beweis für das ursprüngliche arabische Matriarchat sehen W. R. Smith und Wilken [5] auch darin, dass das Wort *baṭn* (بَطْن), eigentlich « venter » und « uterus », zugleich « Ge-

[1] J. Wellhausen, a. a. O., S. 462 f. bemerkt von dieser vierten Heiratsform : « Es handelt sich hier nicht um den Verkehr vieler beliebiger Männer mit einer einzigen Frau, am wenigsten, wie die Parenthese meint, mit einer gewerbsmässigen Hure, etwa auf der internationalen Messe zu ʿUkâtz. Denn wie sollten dann noch bei der Geburt des Kindes alle möglichen Väter zur Stelle gebracht werden, wie sollte unter ihnen der Spürer (Qàif) den wirklichen Vater, durch Vergleich des Gliederbaues des Kindes, herausfinden und wodurch sollte dieser zu den ihm auferlegten Pflichten gezwungen werden ? Es handelt sich vielmehr, wie man mit Recht annimmt, um die Männer eines Stammes und um ihren unterschiedslosen Verkehr nicht mit einer, sondern mit allen Frauen des Stammes, die also dessen Gesamteigenthum sind und als solches behandelt werden. »

[2] G. A. Wilken, Das Matriarchat, S. 23.

[3] Ebd., S. 34.

[4] Ebd., S. 37.

[5] W. R. Smith, Kinship and Marriage, S. 28; Wilken, a. a. O., S. 38.

schlecht » und « Stamm » bedeutet. Ebenso kommt ثدى eigentlich « Brust » für die Verwandtschaft vor. Die Milch wird als Mutterblut angesehen und « die Milchverwandtschaft, durch Saugen derselben Brust, steht der vollen, d. h. der uterinen Verwandtschaft gleich. Daher Abschneiden der Brust = Bruch der Verwandtschaft; Hinstrecken der Brust = Erbietung der Verwandtschaft [1] ». Auch das Wort rahim (رَحِم), hat die Bedeutung von « uterus » und drückt daneben auch Verwandtschaftsgefühl und Verwandtschaftskreis aus [2]. W. R. Smith glaubt [3], dass dem hebräischen רֶחֶם ebenfalls die Bedeutung von « Volk » zukomme, und beruft sich auf Amos 1, 11. Indes bedeutet hier das שִׁחֵת רַחֲמָיו nichts anderes als: « er hat sein Mitleid erstickt [4]. » Hieher zieht man ferner das arabische أُمَّة (vgl. אֻמָּה), welches « Religionsgemeinde » und « Religion » bezeichnet [5]; im Hebräischen kommt es nur im Plural vor und zwar als אֻמִּים Ps. 117, 1 und als אֻמּוֹת Gen. 25, 16; Num. 25, 15 in der Bedeutung von « Sippe », « Volk ». W. R. Smith will hieher noch אֵם (Mutter) ziehen, indem er diesem Worte in den Stellen 2 Sam. 20, 19 und Os. 4, 5 die Bedeutung von « Volk » zuweist. Aber an der ersten Stelle steht: « du suchst eine Stadt und Mutter in Israel (וְאֵם בְּיִשְׂרָאֵל) zu Grunde zu richten, » was doch keinen anderen Sinn hat als: eine Stadt, zu der man mit derselben Ehrfurcht hinblickt, wie zu einer Mutter. Und in der anderen Stelle bietet das Wort אִמֶּךָ so viel Schwierigkeiten, dass es viele Ausleger durch ein anderes ersetzen wollen [6]; sollte man es jedoch beibehalten, so würde daraus noch immer nicht folgen, dass אם bei den Hebräern einfach « Volk » bezeichnet. Der Ausdruck kommt bei dem Propheten Osee vor, weil er das Verhältnis Gottes zum Volke Israel durch sein eigenes Verhältnis zu seiner Frau Gomer, der Tochter Diblaims, darstellt. Schon Os. 2, 4 nennt Gott sein Volk nicht אִשְׁתִּי, sondern

[1] J. Wellhausen, a. a. O., S. 475.

[2] W. R. Smith, Kinship and Marriage, S. 28; J. Wellhausen, a. a. O.

[3] A. a. O., S. 28 f.

[4] Vgl. Th. Nöldeke, ZDMG 1886, S. 151, Anm. 5; J. Wellhausen, a. a. O., S. 475; W. Nowack, Die kleinen Propheten, S. 124; K. Hartung, Der Prophet Amos, S. 42.

[5] J. Wellhausen, a. a. O., S. 475, Anm. 1. — Andere denken an arab. أَمَّ « vorangehen », so dass das Subst. die einem Vorangehenden folgende Gesamtheit wäre.

[6] Vgl. die verschiedenen Emendationen bei W. Nowack, Die kleinen Propheten, S. 16.

אביכם. weil wegen der Untreue des Volkes das Verhältnis gelöst sein könnte [1].

Neben den beiden bis jetzt erwähnten Beweisen werden noch andere Zeugnisse für das arabische Matriarchat angeführt. Es sind folgende [2]: Die Kinder wurden ursprünglich nach der Mutter genannt, nicht nach dem Vater; Kinder desselben Vaters, aber verschiedener Mütter, können untereinander heiraten; Erben des Mannes waren nicht seine eigenen Kinder, sondern Schwesterkinder; die Frau folgte nicht dem Manne, sondern dieser wohnte bei ihr: man glaubte. dass die natürliche Beschaffenheit des Mannes auf den Sohn seiner Schwester übergehe. Und schliesslich war bei ihnen immer der Grundsatz herrschend : « partus sequitur ventrem ». Ist die Mutter frei, so sind es auch die Kinder; ist sie aber Sklavin. so sind auch sie Sklaven des Herrn ihrer Mutter. Für die hohe Stellung der Frauen in Arabien spricht auch das Zeugnis, welches dem 4. Jahrhundert angehört : « Die Saracenen, welche von Frauen regiert werden [3]. »

Hiermit glauben wir, die Beweise für das ursprüngliche arabische Matriarchat erschöpft zu haben. Wir wollen gleich hier ihre Beweiskraft prüfen, bevor wir zu dem vermeintlichen Matriarchat der alten Hebräer übergehen.

Die alten Zeugnisse, besonders die des Strabo, Ammianus Marcellinus und Bochârî, verbreiten über die ehelichen Verhältnisse der alten Araber ein Licht, in welchem uns diese sehr ungünstig erscheinen. Die regelmässige arabische Ehe tritt darin fast vollständig zurück; aber gerade dieser Umstand muss uns Bedenken einflössen, wenn nicht gegen die Wahrhaftigkeit der Berichte, so doch wenigstens gegen ihre Vollständigkeit. Ich weiss nicht, ob ich nicht irre; aber ich meine, dass man sich, von diesen wenigen Berichten ausgehend, von der altarabischen Ehe ebensowenig ein Urteil bilden darf, wie man die ehelichen Verhältnisse unserer Zeit bloss aus Zeitungsnachrichten beurteilen dürfte, weil in Zeitungen grösstenteils doch nur mehr oder weniger anormale Fälle besprochen werden.

[1] J. Wellhausen, a. a. O., hält es mit Nöldeke für möglich, dass לאב und לאבים « Volk » hieher gehören. Andere denken dabei an arab. لأم « zusammenfügen », verwandt mit لم « versammeln », لمة « ein Haufe Menschen ».

[2] G. A. Wilken, Das Matriarchat, S. 39 ff.

[3] C. Müller, Geographi graeci minores 2, (Paris 1861, S. 516, § 20). « Et mulieres aiunt in eos regnare. »

Die Systeme Bochâris sind nur mit grösster Vorsicht zu gebrauchen, weil die muslimischen Theologen für die vorislamischen Einrichtungen wenig Verständnis hatten [1]. Die alten Autoren erfuhren von grossen Freiheiten der alten Araber in Bezug auf den Geschlechtsgenuss und hielten dieses lose Verhältnis vielfach für das einzig herrschende, obgleich besonders die so oft an den Tag tretende Polyandrie nichts anderes war als eine Art Prostitution [2], die zum Teil in dem Mangel an Frauen und in der Armut der Männer ihre Erklärung findet.

Man denkt bei dieser Gelegenheit unwillkürlich an das Töten von neugeborenen Mädchen, welches bei den alten Arabern häufig vorkam [3]; das Kind wurde lebendig verscharrt. Zamachšarî (zu Qorân 81, 8) erzählt, dass, wenn die Zeit der Niederkunft kam, eine Grube gegraben wurde. In der Nähe von dieser Grube gebar die Frau das Kind; war es ein Mädchen, so wurde es sofort in die Grube geworfen; ein Knabe wurde am Leben gelassen. Nach anderen wurde das Mädchen erst im Alter von sechs Jahren getötet. Der Tamimite Qais b. ʿAṣim hatte alle seine Töchter gleich nach der Geburt lebendig begraben und sogar eine schon erwachsene, die bei der Geburt vor ihm versteckt wurde; er sah es als eine Schmach an, sie zu verheiraten, und ebenso sollen andere vornehme Herren gedacht und gethan haben [4]. Die Quraisch pflegten ihre

[1] Vgl. Th. Nöldeke, Z D M G 1886, S. 155: « Die Systematisierung der muslimischen Theologen, welche durchaus kein Geschick hatten, das Leben der alten Araber richtig aufzufassen, ist mit grösstem Misstrauen zu betrachten. »

[2] Ders., a. a. O.: « In der angeblich regulären Vielmännerei in Mittelarabien sehe ich immer noch einfach eine Art Prostitution. »

[3] Bei den Beduinen der sinaitischen Halbinsel soll das Töten von Mädchen noch heute nicht selten sein. Vgl. H. A. Harper, The Bible and modern Discoveries, London 1891, S. 72: « Here I cannot but relate what happened to me in the Desert of Sinai. I had been staying with a Bedawîn tribe. The favourite wife of the sheikh was ill. I had a considerable reputation as a Hakeem, or doctor, from some cures I had effected, and my own men always told the tale — with additions! I was ‚medically consulted'. The affair was strange, because I was told I could not be allowed to see the afflicted woman; so I declined to act unless I saw her tongue! Eventually, in the presence of the midwife of the tribe, I was allowed, and fortunately saw what was the matter — a sharp touch of fever. I cured the woman, and the midwife, anxious probably to increase her own knowledge, became very friendly. She was a fearful old hag. One day, talking with her, I expressed my surprise at the few *female* children running about the tents, for the very young children were all in a state of nature. She told me Bedawîn women rarely had female children! Very strongly I told her she was not speaking the truth, and that she would not get the information she desired from me unless she did. After some time she then said: ‚This happened'. The ʿthisʾ was an ugly motion of the thumb and finger, with a still uglier twist at her throat, which explained that the female babe was strangled! »

[4] *Aġânî* XII, 149 f.

Töchter auf dem Berg Abu Dulâma bei Mekka auszusetzen [1]. Gegen diese Grausamkeit sind schon vor dem Islam einige aufgetreten; ausdrücklich wird dies von dem Tamimiten Ṣaʿṣaʿa ben Nâǧija, dem Grossvater des Farazdaq, erzählt, der eine grosse Anzahl solcher Mädchen dadurch gerettet hat, dass er den Vätern immer einige Kamele zum Unterhalt schenkte [2]. Im Qorân (81, 8; 6, 152) wird die grausame Sitte verboten. Die Weiber müssen bei der Annahme des Islam schwören, dass sie ihre Kinder nicht töten werden (Sûr. 60, 12). Dem unliebsamen Freier sagte man, er solle sich anderswo eine Braut suchen, denn seitdem der Islam das Töten von Mädchen verboten habe, seien sie nicht selten [3].

Als Grund des Tötens wird am häufigsten die Armut angegeben (Sûr. 17, 33) und die Schmach, als Vater einer Tochter zu erscheinen (Sûr. 16, 60; 37, 149; 53, 21). Das letztere Motiv mag, besonders bei Reichen, daher kommen, dass man fürchtete, das Mädchen könne später in Gefangenschaft geraten und entehrt werden [4]. Der Beduinenhauptmann Zibriqân soll acht Töchter lebendig begraben haben und über den Grund davon gefragt, antwortete er: Ich fürchtete, sie möchten unwürdigen Männern anderer Stämme in die Hände fallen [5].

Mac Lennan hat aus dem Töten der Mädchen die Exogamie erklärt, weil die Frauen bei einem Stamm, der solcher Sitte huldigt, selten werden [6]. Wilken [7] will dies nicht zugeben und begründet seine Ansicht folgendermassen: « Kindermord an Mädchen hat nicht notwendig einen Mangel an Frauen zur Folge. Mac Lennan hat hier versäumt, die wegen ihrer allgemeinen Geltung fast den Namen eines socialen Naturgesetzes verdienende Regel in Betracht zu ziehen, dass obgleich die Anzahl der Knaben, die jedes Jahr geboren werden, grösser ist als die Anzahl der Mädchen, die in demselben Zeitabschnitte zur Welt kommen, die Frauen nichtsdestoweniger überall und zu allen Zeiten einen zahlreicheren Teil der Bevölkerung ausmachen als die Männer. Der hierin liegende scheinbare Widerspruch wird bekanntlich grösstenteils durch den Umstand aufgelöst, dass in den ersten Lebensjahren die

[1] Ebd., IX, 122.

[2] Ebd., XIX, 2, 15; 3, 10 f. 2[illegible].

[3] Hamdânî 1, 7, v. 3. J. Wellhausen, GGN 1893, S. 458.

[4] Zamaḫšarî und Baiḍâwî zu Qorân 6, 141 und 81, 8 f. Vgl. J. Wellhausen, GGN 1893, S. 433: « Das Gefühl sitzt tief, dass es eigentlich eine Schmach sei, sein eigen Fleisch und Blut in der Gewalt eines fremden Mannes zu sehen. »

[5] A. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammad III, S. 370.

[6] J. J. Mc Lennan, Studies in Ancient History, London 1886, S. 75 ff.

[7] G. A. Wilken, Das Matriarchat, S. 55.

Sterblichkeit unter den Knaben grösser ist als unter den Mädchen, doch auch sicher nicht minder daraus, dass Männer grösseren Gefahren ausgesetzt sind als Frauen..... Bei wilden Völkern, die untereinander stets Kriege führen, die mit allerlei Schwierigkeiten zu kämpfen haben in Bezug auf die Erlangung der wichtigsten Lebensbedürfnisse, indem sie oft mit den Tieren des Waldes Kämpfe zu bestehen haben, wird die Sterblichkeit bei Männern viel grösser sein als bei Frauen. In der Gesellschaft der Wilden wird also ebenfalls das weibliche Geschlecht in gewöhnlichen Umständen zahlreicher vertreten sein als das männliche ». Es scheint jedoch nicht, dass die Gefahren, denen die Männer vor dem Islam ausgesetzt waren, viel grösser gewesen wären als die der Frauen. Denn die Kriege, welche die Araber führten, hatten entweder Raub oder Blutrache zum Zwecke. Bei Raubzügen war der Hauptzweck, Gefangene zu machen, die dann als Sklaven verkauft wurden. Die Frauen wurden davon nicht nur nicht ausgenommen, sondern, weil man sie vielleicht leichter gefangen nehmen konnte, wurden sie sogar in grösserer Zahl in die Sklaverei verkauft, so dass bei den besiegten Stämmen ihre Zahl geringer sein konnte als die der Männer. Bei Ausübung der Blutrache wurden die Männer, deren man habhaft werden konnte, niedergemetzelt, die gefangenen Frauen dagegen wurden zu Sklavinnen gemacht. Es kam aber auch sehr oft vor, dass die Frauen an der Seite ihrer Männer kämpften und daher wie diese niedergemetzelt wurden [1].

In diesem Mangel an Frauen mag daher die Polyandrie wenigstens zum Teil ihren Grund haben und zugleich der Frauenraub, der im alten Arabien sehr im Schwange war [2].

Ein anderer Grund wird in der Armut liegen, welche es vielen Männern unmöglich machte, eine regelrechte Ehe einzugehen; sie besassen nicht die Mittel, um sich eine Frau zu kaufen. In diesem Umstande finden wir eine Erklärung besonders für den Bericht Strabos. Wir haben dafür bei anderen Völkern zahlreiche Analogien. Bei einigen Völkern darf nämlich nur der älteste Sohn heiraten, während seine Brüder keine Ehe eingehen, sondern entweder im Cölibat bleiben, oder Liebhaber von anderen Personen sind, mit denen sie illegitime Verbindungen eingehen, oder die Frau des ältesten ist allen gemeinsam, aber die Ehe wird nur mit dem ersten eingegangen. So fürchten z. B. die

[1] Vgl. W. R. Smith, Kinship and Marriage, S. 283 f.

[2] Öfters wurde die Heirat mit der Frau des erschlagenen Mannes, besonders mit einer Königstochter, als Triumph des Siegers aufgefasst; vgl. J. Wellhausen, a. a. O., S. 435.

Brahmanen der Malabarküste, dass ihr Ansehen durch zahlreiche Heiraten geringer werden könnte; die jüngeren Brüder heiraten daher meistens nicht, sondern leben als Liebhaber der Nairfrauen [1]. Im Tibet dagegen kann der jüngere Bruder wegen der Armut eine Frau nicht ausserhalb des Hauses suchen, was die Polyandrie zur Folge hat.

Ähnlich mag es mit der Erzählung Strabos sein. Es ist möglich, dass auch hier der ältere Bruder, welcher der eigentliche Ehemann ist, seinen Brüdern gestattet, die Frau zu besuchen, besonders wenn es ihm daran liegt, sich von den Brüdern nicht zu trennen. Somit würde es sich hier eigentlich doch nur um die Monandrie handeln und dies umsomehr, als ausdrücklich gesagt wird, dass die Frau des Nachts bei dem ältesten ist. Es ist hier also keine eigentliche Promiscuität, auch keine rechte Polyandrie.

Von einem religiösen Grund der Prostitution, wie er beim Aphroditenkultus und in Babylonien [2] geltend gewesen sein soll, finden wir bei den Arabern keine Nachricht.

Dem Bericht Ammians ist nicht zu trauen, weil er zu übertreiben scheint; er sagt ja auch, dass die « Saracenen » vom Ackerbau und von der Baumzucht nichts wüssten, was nicht der Fall war [3]. Und ebensowenig darf man mit W. R. Smith und Wilken die Erzählung von der Umm Ḫâriǵa als bare Münze annehmen [4].

Eine viel grössere Rolle als die Vielmännerei spielte in Arabien, wie bei den Semiten überhaupt, die Polygamie, und diese fusst auf dem Patriarchat. Dass die Polygamie bei ihnen uralt war, bezeugt der Ausdruck für die Mitfrau, der allen semitischen Sprachen gemeinsam ist: צָרָה, ܥܪܬܐ, ضَرَّة.

Gegen das Matriarchat spricht auch, dass nur der Mann sich scheiden,

[1] F. Buchanan, A Journey from Madras trough the Countries of Mysore, Canara and Malabar. London 1807, II, S. 425.

[2] Vgl. Herodot 1, 199; Strabo 16, 1, 20; Baruch 6, 43. In Babylonien musste jedes Weib sich einmal einem Fremden preisgeben. Es war dies kein Überbleibsel der ursprünglichen Promiscuität, sondern ein Opfer, welches der gebärenden Kraft dargebracht wurde. Vgl. darüber auch W. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, Berlin 1877, S. 283 ff. J. Lippert (Allgemeine Geschichte des Priesterthums II, S. 314. 524) sieht darin nur eine Art Erwerb, von dem man bei manchen Völkern einen Teil als Tempelsteuer abzuliefern hatte. Die Tempelsklavinnen thaten dadurch ihre Sklavenarbeit.

[3] Vgl. Th. Nöldeke, Z D M G 1886, S. 152.

[4] Vgl. Th. Nöldeke, a. a. O., S. 156; J. Wellhausen, a. a. O., S. 465, Anm. 3: « Das نكاح der Umm Châriǵa sollte man überhaupt aus dem Spiel lassen. »

das heisst seine Frau verstossen kann [1]. Die Frau kann es nicht thun; sie kann es nur durch ihre Verwandten erreichen, welche den Mann darum bitten und ihm das Brautgeld zurückgeben oder ihn so lange misshandeln, bis er es vorzieht, sich von seiner Frau scheiden zu lassen. Es gab freilich auch Frauen, die unabhängiger waren, weil sie von vornehmen Eltern abstammten und daher Eigentum besassen; solche kümmerten sich häufig nicht um den Landesbrauch und bewegten sich auch in Bezug auf die Ehe viel freier [2].

Nicht weniger spricht gegen das Matriarchat, dass die hinterlassene Frau im Heidentum vererbt werden konnte, und zwar selbst an die Söhne ihres Mannes, ihre Stiefsöhne, umsomehr an dessen Brüder, ihre Schwäger [3].

Gegen die oben angeführten Ausdrücke, die von der Mutter genommen sind und daneben auch für « Stamm » oder « Volk » stehen, lässt sich nichts einwenden. Wohl aber ist nicht ausser acht zu lassen, dass es mehrere andere uralte Ausdrücke giebt, die wieder für das Patriarchat Zeugnis ablegen. Es sind dies, neben dem schon erwähnten ضَرَّة « Mitfrau » der Name يَتِيم « Waise », der nur das Kind, welches den Vater verloren hat, bezeichnet; der die « Witwe » bezeichnende Ausdruck أَرْمَلَة, und das Wort فَخِذ « Geschlecht » (vgl. פַּחַד « Schenkel, Lende [4] »). Hieher gehört auch das Wort عَمّ, das im Arabischen gewöhnlich für « patruus » steht und ebenso im Sabäischen und im Syrischen. Dasselbe Wort bedeutet aber daneben auch « Volk » (= « Verwandtschaft »), und zwar im Aramäischen, Hebräischen und Arabischen; im letzteren fliessen beide Bedeutungen in dem ابن عمّ zusammen [5]. Beachtenswert ist auch, dass in Schwüren nie der Ausdruck « bei deiner Mutter » gebraucht wurde, sondern immer nur « bei deinem Vater ». « Den Vater erwähnt man zum Guten, die Mutter zum Schlechten [6]. »

In Betracht kommen auch die ganz bestimmten Ausdrücke für die nächste Verwandtschaft, die W. R. Smith mit Unrecht für unbestimmt

[1] Auch bei den Somali kann nur der Ehemann sich von der Frau scheiden lassen, nicht umgekehrt. Vgl. Santelli, Notes sur les Somalis (Revue mensuelle de l'Ecole d'Anthropologie, Paris 1894, S. 87).

[2] Einige Beispiele werden von J. Wellhausen, a. a. O., S. 466 f. angeführt.

[3] Vgl. J. Wellhausen, a. a. O., S. 455.

[4] Ebd., S. 479. — Nach dem Targum פַּחֲדִין testiculi.

[5] Ebd., S. 480 f.

[6] Ebd., S. 479, Anm. 2.

erklärte, weil bei den Völkern mit dem Matriarchat dergleichen Ausdrücke unbestimmt zu sein pflegen [1]. *Ab* (أب) bedeutete immer, soweit als man in das arabische Altertum hineindringen kann, zuerst den Erzeuger, und alle übrigen Bedeutungen dieses Wortes, wie « Patron », « Eigentümer » sind nur Übertragungen, ebenso wie *ben* zunächst den « Erzeugten », den « Sohn » bezeichnet und vom « Schützling », « Schüler » u. s. w. im übertragenen Sinne gebraucht wurde. *ʿAmm* ist im Ursemitischen der « patruus », und daher begegnen wir im Syrischen dem ܥܡܬܐ als der « amita ». كَنَّة ist die « Schwiegertochter », in welcher Bedeutung das Wort auch in anderen semitischen Sprachen erscheint; vgl. hebräisches כַּלָּה, syrisches ܟܠܬܐ. Der Name بَعْل « Gatte », eigentlich « Herr » der Frau, kommt in allen semitischen Sprachen vor; er ist nicht bloss nordsemitisch, sondern auch äthiopisch und amharisch. Ebenso alt ist مَهْر « das Brautgeld », d. h. der Preis, welchen eigentlich der Valî (der Vater, Bruder oder Vetter der Braut, unter dessen Mund sie steht) bei der Verlobung bekommt. Das Wort kommt auch im Aramäischen (מוהרא) und im Syrischen (ܡܗܪܐ) vor [2].

Einige andere Ausdrücke dagegen wechseln ein wenig; so kommt der Ausdruck خَال « avunculus » (der Bruder der Mutter) auch für die väterlichen Vorfahren vor [3], und خَتَن (vgl. חָתָן, ܚܬܢܐ) ist der « Schwiegersohn », daneben aber auch der « Bruder der Frau ». Dass einige solche Worte eine weitere Bedeutung annehmen, kommt auch sonst vor, wo die Grade der Verwandtschaft ganz bestimmt unterschieden werden. So wird in Mähren in einigen Gegenden ein älterer Mann von jüngeren Personen immer als « Onkel » tituliert, und eine ältere Frau als « Tante ».

Der dritte Beweis für das arabische Matriarchat wird von der Benennung der Kinder nach der Mutter genommen. Soweit es sich um Personennamen handelt, so können wir es leicht erklären : die Mutter steht eben dem Neugeborenen viel näher als der Vater. Wenn man aber darauf hinweist, dass selbst Stämme nach Frauen genannt werden, wie die

[1] Bei den Australiern werden die Grade der Verwandtschaft nicht beachtet, weil das Kind dem Clane zugewiesen wird.

[2] Im Qorân (4, 3) wird es mit *ṣaduqa* verwechselt, welches ursprünglich ein freies Geschenk, das der Frau bei der Heirat gegeben wird, bedeutet. Die Verwechslung war deshalb leicht, weil das مهر öfters, und zwar schon vor dem Islam, nicht dem Valî zufiel, sondern der Frau.

[3] J. Wellhausen, a. a. O., S. 478.

« Söhne der Taglib, der Tochter Wâïl's » und die « Söhne der Chindif », so kann man mit Nöldeke antworten, dass keine einzige von diesen Frauen historisch ist. Bei den Semiten wurde eine Menge lebender Wesen als Femininum aufgefasst; so im Syrischen ܓܡܪܐ « Heerde », ܥܢܐ « Kleinvieh », ܛܝܪܐ « Raubvogel », ܪܡܟܐ « Pferdeherde », und im Hebräischen kommen so oft Namen vor wie « die Tochter Ṣions » (= Einwohner von Jerusalem), « die Tochter Edoms » (= Edomiter). « Im Arabischen herrscht diese Auffassung aber vollkommen. Da werden ja auch die Stammes- und Geschlechtsnamen mit oder ohne *Banû* weiblich konstruiert. Man sagt *Qâlat Tamîmun* oder *Qâlat banû Tamîmin*, und auch wenn der Name eines bekannten Mannes schlechtweg für seine Abkömmlinge steht, wird es als Femininum konstruiert; so heisst es *adhat Zuhairun* von der Familie des bekannten Qais b. Zuhair (Ham. 224 ult.) [1]. »

Hier können wir gleich auch die Anhänglichkeit der Kinder an die Mutter und ihre Verwandten besprechen. Man hielt die Mutter für heiliger als den Vater [2], die Mutterschwester stand dem Kinde näher als die Vaterschwester [3], und der Patruelis hatte weniger Verwandtschaftsgefühl als der Matruelis [4]. « Der Grundsatz, dass man stets zu den Vatersverwandten und nicht zu den Muttersverwandten — wenn diese von jenen verschieden sind, bei Exogamie — halten müsse, ist keineswegs allen in Fleisch und Blut übergegangen; er muss wieder eingeschärft werden [5]. Die mütterliche Verwandtschaft kann die politische Bedeutung nicht abstreifen; in Konfliktsfällen giebt es Zweifel und Seelenkämpfe, auf welche Seite man sich schlagen soll; es versteht sich nicht von selbst, sondern es ist Moral und kostet Überwindung, mit dem Vaterstamm zu kämpfen gegen den Mutterstamm. Daher der Fluch gegen die, welche die Pflicht gegen die Achvâl höher stellen als die gegen die Aʿmâm [6] ».

Dieses kann für das Matriarchat nicht entscheidend sein, sondern ist psychologisch zu erklären. Das Kind wird von der Mutter geboren und in der Jugend, gerade wo die Eindrücke am stärksten sind, verkehrt es fast ausschliesslich nur mit ihr, während der Vater Kriege führt, auf

[1] Th. Nöldeke, Z D M G 1886, S. 169.
[2] Bochârî IV, 39.
[3] Bochârî II, 93, 23; III, 48, 8.
[4] *Agânî* XIV, 74, 31 f.
[5] Hamdânî 259, v. 4. 5.
[6] *Agânî* XI, 137, 4; J. Wellhausen, a. a. O., S. 476 f.

Jagden geht und auch sonst meistens nur mit den Männern seines Stammes verkehrt. Die Opfer, welche die Mutter für das Kind gebracht hat, prägen sich seinem Gedächtnis ein, und das Kind hat dann ein zärtlicheres Gefühl für die Mutter und ihre Verwandten als für den Vater und dessen Verwandten. Dass wir hier von der Wahrheit nicht abweichen, bezeugt der Rat des ägyptischen Weisen an die Kinder, denen er gerade die Opfer der Mutter vor Augen führt : « Deiner Mutter sollst du nie vergessen, was sie für dich gethan hat, dass sie dich geboren und auf allerlei Art ernährt hat. Thätest du es, so könnte sie dich tadeln, sie könnte ihre Arme zu Gott erheben, und er würde ihre Klage hören. Denn lange hat sie dich unter dem Herzen getragen als schwere Last und nach Ablauf deiner Monate hat sie dich geboren. Sie hat dich dann auf dem Nacken getragen und ihre Brust drei Jahre lang in deinen Mund gelegt. So zog sie dich auf, ohne sich vor deinem Schmutz zu ekeln. Und als du danach in die Schule gethan und in den Schriften unterrichtet wurdest, so stand sie täglich bei deinem Obersten mit Brot und Bier aus ihrem Hause [1]. »

Als vierten Beweis führt man nach dem Beispiel von W. R. Smith an, dass Kinder desselben Vaters und verschiedener Mütter untereinander heiraten konnten [2]. Aber « einen wirklichen Nachweis dafür, dass bei den Arabern Verwandtschaft durch die Mutter die Ehe hindert, durch den Vater nicht, hat er (W. R. Smith) nicht erbracht [3] ». Und wie es W. R. Smith nicht gelungen ist, den stichhaltigen Beweis zu liefern, so auch keinem anderen.

Ein weiterer Beweis wird dem arabischen Erbrecht entnommen; denn nicht die Kinder des Mannes erscheinen als Erben, sondern seine Schwesterkinder [4]. Ich vermute, diese Thatsache möchte mit der bei den Arabern geläufigen Ansicht zusammenhängen, dass die natürliche Beschaffenheit des Mannes auf den Sohn seiner Schwester übergehe, sowie auch mit der hervorragenden Stellung, welche der uterine Bruder bei der Heirat seiner Schwester einnimmt. Die letztere Thatsache wurzelt, nach

[1] A. Ermann, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, S. 224.

[2] W. R. Smith, Kinship and Marriage, S. 163.

[3] J. Wellhausen, a. a. O., S. 441, Anm. 2.

[4] Vgl. J. Wellhausen, a. a. O., S. 477 f. « Im Erbrecht theilen die Brüder des Verstorbenen mit seinen Söhnen (Ham. 746, v. 2. Labid 18, 2. 4). Die Nachfolge in der Herrschaft geht noch im Islam rechtlich nicht vom Vater auf den Sohn über, sondern erbt unter den Brüdern oder Geschlechtsgenossen; es kostet den Chalifen viele Mühe, diese Sitte zu brechen..... Der Mutterbruder steht ebenbürtig neben dem Vater und dem Grossvater (Ham. 351, v. 5). »

meinem Dafürhalten, in der Polygamie. Jedermann weiss, wie es noch heutzutage oft in den Familien zugeht, wo die Kinder nicht denselben Vater und dieselbe Mutter haben. Die Kinder der einen Mutter halten zusammen, die Schwester zieht ihren frater uterinus den anderen vor, und dieser nimmt sich wieder ihrer an gegen die Halbgeschwister. So war es auch bei den Arabern, und zwar wegen der Polygamie viel öfters und begründeter. Deshalb spielt der Bruder nicht bloss die erwähnte grosse Rolle bei der Heirat seiner Schwester, sondern teilt auch im Erbrecht mit den Söhnen seines verstorbenen Bruders. Man hat auch unschwer öfters konstatieren können, dass die Kinder in ihren körperlichen und manchmal sogar in den geistigen und sittlichen Eigenschaften dem Mutterbruder ähneln [1], und die einseitig arbeitende Einbildungskraft der primitiven Völker hat daraus gleich weittragende Folgen gezogen. Schliesslich lässt sich auch das arabische Erbrecht auf das Patriarchat zurückführen; denn nicht die Schwester selbst erbt, sondern ihr Sohn!

Weniger fällt ins Gewicht, dass die Frau nicht dem Manne folgte, sondern dieser bei ihr wohnte. Es kam zwar öfters vor, dass der Mann in einen fremden Stamm einheiratete und dort wohnte oder seine Frau, welche in ihrem Geschlecht blieb, wenigstens gelegentlich besuchte [2]. Die Mutter war in diesem Falle im Besitz des Zeltes, der Vater dagegen war nur جار oder ضَيْف, d. h. cliens oder hospes, und die Kinder wurden dem Stamme der Mutter geboren. Aber ich kann nicht recht begreifen, wie man daraus das Matriarchat beweisen will. Bleibt die Frau zu Hause, so beweist es noch immer nicht ihre eigene Autorität, sondern die ihres Vaters, und so gelangen wir wieder zum Patriarchat. Die Frau hatte bei den Arabern immer nur eine untergeordnete Stellung. Sie war, wenigstens zur Zeit Muhammeds, nicht erbfähig; nur in solchen Fällen, wo keine männlichen Verwandten vorhanden waren, gieng vielleicht das Erbe auf sie über, wodurch sie zu einer Ausnahmestellung kommen konnte.

Man hat sich zu gunsten des Matriarchats bei den Arabern auch darauf berufen, dass die Kinder dem Stande der Mutter folgen [3]. Dass dies immer, ohne Ausnahme, der Fall gewesen wäre, wird man nicht zu

[1] Jetzt will man dergleichen Sachen sogar wissenschaftlich erklären; vgl. z. B. R. Koehler, Pourquoi ressemblons-nous à nos parents (Revue philosophique de la France et de l'étranger 35, Paris 1893, S. 337 ff.).

[2] J. Wellhausen, a. a. O., S. 469 giebt drei Beispiele an, bemerkt aber, dass sie noch zum Teil unhistorisch sind.

[3] Hamdânî 261, 11 bekommt ein Sohn des angesehensten Mannes der Fizâra keine Frau aus seinem Geschlecht, weil seine Mutter eine Sklavin war.

behaupten wagen; Wellhausen [1] urteilt darüber viel richtiger, indem er sagt, dass die Kinder der Magd meist dem Stande der Mutter folgen. Der Grund wird wohl kein anderer sein als der, dass das neugeborene Kind bei der Mutter bleiben muss [2].

Noch mehr wird dieses Argument dadurch abgeschwächt, dass es nicht so sehr auf die persönliche Freiheit der Frau ankam, als auf ihre Ingenuität, d. h. man wollte auf beiden Seiten die nötigen Ahnen besitzen, wodurch man geneigt ist, diese Heiraten mit denen der Adeligen unserer Zeit zu vergleichen [3]. Unter den arabischen Stämmen und Geschlechtern galten einige für edler als die anderen, und diese heirateten nur untereinander; es galt nicht für schön, wenn ein armer Adeliger seine Tochter einem Manne zweifelhafter Herkunft gab, weil er von ihm ein hohes Brautgeld bekam [4]. Doch wurden auch Ausnahmen gemacht, hauptsächlich wenn ein Stamm oder eine vornehme Familie andere für sich gewinnen wollte [5]. Im grossen und ganzen berücksichtigte man also nicht bloss den Stand der Mutter, sondern auch den des Vaters.

Bei dieser Sachlage wird man unterdessen viel besser thun, auf ein arabisches Matriarchat nicht zu schwören und auch von untrüglichen Residuen eines ursprünglichen Matriarchats nicht zu sprechen. Man kann höchstens sagen, dass einige Anzeichen dafür vorhanden zu sein

[1] A. a. O., S. 440.

[2] Th. Nöldeke, Oesterreichische Monatsschrift für den Orient 1884, S. 303: « Das Kind der Sklavin von einem freien Manne, der nicht ihr Herr ist, — in Wirklichkeit wohl immer ein uneheliches — ist Sklave des Herrn, einfach deshalb, weil das neugeborene Wesen bei der Mutter sein muss und somit wie diese in der Gewalt des Herrn bleibt. Umgekehrt ist das von einem Sklaven mit einer Freien gezeugte Kind frei, weil die freie Mutter es bei sich hat. Wo es Sklaverei gibt, wird sich das wohl ziemlich überall so gestalten; ein specieller Ausfluss des Matriarchats ist das nicht. »

[3] Th. Nöldeke, Orientalische Skizzen. Berlin 1892, S. 12 f.: « Kein Volk hat so viel auf Stammbäume gegeben wie die beiden semitischen Nationen, die wir am besten kennen, die Hebräer und die Araber. Der echte Araber ist durchaus aristocratisch. Manche Fehde dreht sich um den Vorrang einer Familie oder eines Stammes über den andern. Noch in den beiden ersten Jahrhunderten nach Muhammed sind blutige Kriege wegen solcher Rivalitäten geführt. Mit schwerem Herzen erträgt es noch damals der Araber, wenn durch den Herrscher ein Mann von minder edler Abkunft über ihn gesetzt wird. Die Thaten der Ahnen gelten als Legitimation, aber auch als Sporn der Nacheiferung. Im Rathe des Stammes oder der Gemeinde wird es dem, der von geringer Herkunft ist, schwer, zu Einfluss zu gelangen. »

[4] *Kâmil* 271.

[5] Ähnlich sucht bei den Betschuanen der König die untergeordneten Häuptlinge dadurch zu gewinnen, dass entweder er selbst oder seine Brüder deren Töchter ehelichen; vgl. D. Livingstone, Missionary Travels and Researches in South Africa, London 1857, S. 15.

scheinen, diese jedoch mit dem Patriarchat vereinbart werden können, wobei wir selbst von dem Grundsatz « exceptio confirmat regulam » keinen Gebrauch machen. Auf alle Fälle lässt es sich « mit bestimmten Beweisen nicht darthun », dass das Matriarchat das ältere System sei [1].

Wir konstatieren daher bei den Arabern eine grosse Freiheit im ehelichen Umgang, aber keineswegs eine Bestätigung der Reihenfolge : allgemeine Promiscuität, Polyandrie, Polygamie oder Monogamie. Diese Reihenfolge wird oft doch nur wegen der darwinistischen Theorie aufgestellt, ohne zu bedenken, dass die allgemeine Promiscuität, die man für ursprünglich hält, nicht einmal bei Tieren immer zu finden ist, da sie sich vielfach paaren.

Die Promiscuität darf man nicht für primitiv halten. « Es giebt nämlich schlechterdings kein einziges primitives Volk, dessen Geschlechtsverhältnisse sich einem Zustande von Promiscuität näherten oder auch nur auf ihn hindeuteten. Die festgefugte Einzelfamilie ist keineswegs erst eine späte Errungenschaft der Zivilisation, sondern sie besteht schon auf der untersten Kulturstufe als Regel ohne Ausnahme [2]. »

Mac Lennan betrachtet die Polyandrie in allen Gemeinschaften als die erste Stufe des Fortschreitens, um aus der Promiscuität zu der monogamen Ehe zu gelangen. Das ist falsch. Die Polyandrie ist vielmehr eine Erscheinung, die zu Tage tritt, wo sich die Glieder einer Familie nicht trennen wollen ; sie ist eine Art Kommunismus, den die Familie nicht überall durchmachen musste. Und gar eine allgemeine Gynaikokratie als eine kulturhistorische Periode anzunehmen, ist ein Unding.

Auf der anderen Seite bestätigt aber die Geschichte der arabischen Ehe auch nicht die phantastische Theorie Renans [3] von dem Ursprunge

[1] Vgl. J. Wellhausen, a. a. O., S. 479. Siehe auch S. 473 : « Eine genetische Reihenfolge (der Typen der Heirat) aufzustellen ist sehr schwierig : der Anfang und der Gang der Entwicklung braucht nicht überall gleich gewesen zu sein, und innerhalb desselben Stammes können verschiedene Formen neben einander bestanden haben. »

[2] E. Grosse, Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft, Freiburg i. Br. 1896, S. 42. Die Ansicht von der ursprünglichen Promiscuität und von dem Mutterrecht als einer Folge der Unsittlichkeit wurde auch von C. N. Starcke (Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung, Leipzig 1888), E. Westermarck (The History of Human Marriage, London 1891) und R. Hildebrand (Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen, Jena 1896) widerlegt.

[3] E. Renan, Histoire du peuple d'Israel I, Paris 1893, S. 6 f. : « Comme tout ce qui est grand, la famille a été fondée par des moyens atroces ; des millions de femmes lapidées établirent la fidélité conjugale. La jalousie, sans partir d'un princip fort élevé, devint une condition essentielle du progrès. Le mâle garda sa femelle.

der Familie, sondern vielmehr die schon in der Bibel (Gen. 2, 20) ausgesprochene : der Mann suchte eine Gehilfin. Das Verlangen nach menschlichem Umgang und Beistand regte sich in ihm; er suchte ein Weib, mit der er verkehren, der er nach der Jagd die Beute bringen kann, damit sie ihm dieselbe bereite. Dazu genügte eine einzige. Es entstehen Kinder, die den Vater unterstützen und sein Ansehen heben; und jetzt erst greifen viele zur Polygamie, um zu einem noch grösseren Ansehen zu gelangen [1].

Es giebt daher auch keine allgemeineren Gründe, die uns zwingen würden, bei den Arabern eine ursprüngliche Promiscuität und ein daraus entspringendes Matriarchat anzunehmen.

Und wie steht es bei diesem Volke mit der Exogamie, die den Totemismus bei den Indianern und den Australiern zu begleiten pflegt [2]? Die arabischen Stämme und Geschlechter sind vorwiegend endogam. Die Ehe zwischen *ibn ʿamm* und *bint ʿamm* wird vorgezogen, weil beide Personen, als demselben Stamme und Geschlecht angehörend, dieselbe Ingenuität besitzen, und weil die Eltern der Frau sie und ihre Kinder in der Nähe behalten wollen, um nötigenfalls auf den Mann leichter einen Druck auszuüben. Die Exogamie hatte ihren Grund entweder in

Armé d'un gourdin et secondé par son chien, le satyre honnête fit le guet devant la petite fortification qu'il s'était faite; s'il avait un soupçon, il écrasait la femelle adultère à coups de pierre. »

[1] Vgl. Tacitus, German. 18, welcher von den alten Germanen erzählt, dass sie die Vielweiberei für erlaubt hielten, dass aber nur die Reichen sich dieses Rechtes bedienten, um zu zeigen, dass sie reich seien.

[2] Vgl. A. Lang, Custom and Myth, S. 106 : « Among races which are still in the totemistic stage, i. e., which still claim descent from animals and from other objects, a peculiar marriage law generally exists, or can be shown to have existed. No man may marry a woman who is descended from the same ancestral animal, and who bears the same totem-name, and carries the same badge or family crest as himself. A man descended from the Crane, and whose family name is Crane, cannot marry a woman whose family name is Crane. He must marry a woman of the Wolf, of Turtle, or Swan, or other name, and her children keep her family title, not his. Thus, if a Crane man marry a Swan woman, the children (boys) are Swans, and none of them may marry a Swan; they must marry Turtles, Wolves, or what not, and *their* children again are Turtles or Wolves. Thus there is necessarily an eternal come and go of all the animal-names known in a district. » Jetzt wird die Exogamie nicht allgemein für eine Folge des Totemismus gehalten. So meint z. B. Sal. Reinach, der in seinem Aufsatze « Phénomènes généraux du totémisme animal » (Revue scientifique, 4me série, t. XIV, 1900, S. 449-457) die Erscheinungen des Totemismus in zwölf Regeln zusammenfasst, dass die Exogamie vom Totemismus nicht unzertrennlich ist : « il est naturel que le totémisme et l'exogamie marchent souvent de pair; mais l'exogamie ne découle pas du totémisme et n'en est pas inséparable » (l. c. S. 456, Anm. 5).

dem Mangel an Frauen im eigenen Stamme oder, was besonders bei Vornehmen und Reichen der Fall war, darin, dass man mit berühmten Familien in Verbindung treten wollte. Für das letztere giebt es schon in den Amarna-Briefen sehr beredte Parallelen.

Wir sind bei dem vermeintlichen Matriarchat der Araber länger geblieben, als es vielleicht der Titel unserer Abhandlung erwarten liess, aber es war nicht ohne Grund: denn immer und immer wieder beruft man sich auf die Araber als auf diejenigen, welche die altsemitischen Anschauungen und Institutionen am längsten und am reinsten erhalten hätten. Die längere Erörterung bringt uns aber auch manches Licht für die Untersuchung über das von vielen angenommene Matriarchat der alten Hebräer.

Wie steht es nun mit dieser Frage? Benzinger hat die Thatsachen kurz zusammengestellt, welche zu beweisen scheinen, dass die Israeliten einst im Zeichen des Matriarchats gelebt haben. Er schreibt: « Die leiblichen Beziehungen zur Mutter gelten (bei der Polyandrie und infolgedessen bei dem Matriarchat) für ungleich stärker als die zum Vater, die Descendenz wird deshalb in der weiblichen Linie gerechnet, die Kinder gehören zur gens der Mutter, nicht des Vaters und erben von der Mutter und deren Brüdern. Die Mythologie kennt vorzugsweise weibliche Stammheroen. Bei den Hebräern scheinen Spuren des Mutterrechts vorzuliegen, wenn Stades Vermutung richtig ist, dass einmal eine Form der Genealogie bestand, in welcher die israelitischen Stämme als Weiber Jakobs erscheinen. Ebenso lassen sich einzelne Züge der späteren Familie am leichtesten aus dem Mutterrecht erklären: die Rudimente der Geschwisterehe, die überall bei Polyandrie eine grosse Rolle spielte; die Benennung des Neugeborenen durch die Mutter; die Adoption durch die Hausmutter (« sie soll auf meinen Knieen gebären » Gen. 30, 3). Vererbung gemäss der Abstammung von der Mutter wird Gen. 21, 10 von Sara in Anspruch genommen: « Der Sohn dieser Sklavin soll nicht erben mit meinem Sohn. « Auch die Leviratsehe bedeutete nach W. R. Smith ursprünglich vielleicht Polyandrie [1]. »

In der historischen Zeit jedoch finden wir bei den Israeliten ganz bestimmt nicht die Polyandrie [2], sondern die Polygamie, die, wie oben

[1] J. Benzinger, Hebräische Archäologie, S. 134. Vgl. auch Realencyclopädie für prot. Theol. u. Kirche V, S. 739 und Fr. Buhl, Die socialen Verhältnisse der Israeliten, Berlin 1899, S. 28 f.

[2] Viel weniger kommt bei den Israeliten eine allgemeine Promiscuität vor. In

gesagt wurde und wie unseres Wissens allgemein zugegeben wird, das Patriarchat voraussetzt. Freilich hatte nicht jeder Israelite mehrere Frauen, aber die Vielweiberei war gestattet. Es verhielt sich damit, wie jetzt noch in Palästina. Nur der Reiche kann sich den Luxus gestatten, viele Frauen zu besitzen [1], während der mit Erdengütern weniger Gesegnete sich mit einer Frau begnügt oder zur ersten Frau noch die eine oder die andere nimmt, um in ihnen Gehilfinnen für seine Arbeit zu finden, weniger um zahlreiche Nachkommenschaft zu erhalten. Besonders bei der Kinderlosigkeit der einen Frau nahm man noch eine andere oder eine Kebse, worin die erste Frau nichts Schimpfliches fand; oft führte sie selbst dem Manne ihre Sklavin als Konkubine zu, wie wir es bei der Sara, Lea und Rachel sehen.

Ein weiterer Beweis für das hebräische Patriarchat ist die Stellung der Frau, die sie ihrem Manne und dessen Familie gegenüber einnimmt. Die Frau wird gekauft, wird ein Eigentum des Mannes, tritt in seine gens und hat kein Recht, sich von ihm scheiden zu lassen; nur dem Manne steht es zu, seine Frau zu entlassen. Der *môhar*, den der Bräutigam für die Braut entrichtete, war keineswegs ein Geschenk an dieselbe. Geschenke *(mattân)* wurden zwar auch der Frau zu Teil (Gen. 24, 53; 34, 12), aber durch den *môhar* wurde sie, die früher den Eltern gehörte, Eigentum ihres Mannes. Der *môhar* bestand in Geld (Gen. 34, 12; Ex. 22, 15; Deut. 22, 29), in persönlichen Diensten (Gen. 29, 20. 27) oder auch in kriegerischen Leistungen (Jos. 15, 16; Richt. 1, 13; 1 Sam. 17, 25; 18, 24 f.; 2 Sam. 3, 14). Ein Sklave kostete circa 30 Sekel, eine Frau durchschnittlich 50 Sekel (vgl. Ex. 22, 15 f. mit Deut. 22, 29). Die Wünsche und Neigungen der Braut wurden zwar manchmal berücksichtigt, wie aus Gen. 24, 58 folgt, wo Rebekka von ihren Brüdern gefragt wird: « willst du mit diesem Manne ziehen? ». Esau nimmt gegen den Willen seiner Eltern fremde Frauen (Gen. 26, 34 f.). Für gewöhnlich wurde jedoch die Frau vom Oberhaupt der Familie gewählt (Gen. 21, 21; 24, 2 ff.; 28, 1 ff.; 34, 4; 38, 6; Richt. 14, 2). Denn es handelte sich dabei um nichts Geringeres als um den Übergang der Braut

den magischen Sprüchen [illegible] die späteren Juden zwar den Namen der Mutter erwähnen, worin L. Blau (das altjüdische Zauberwesen, S. 85) einen Rest aus der Urzeit sieht, « wo die Kinder bloss die Mutter kannten »; aber das lässt sich auch anders erklären.

[1] Auch bei den Israeliten hatte die Polygamie oft zum Zweck, mit einflussreichen und mächtigen Familien in Verbindung zu treten; man sieht dies z. B. bei David und Salamo. Vgl. W. Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie I, S. 158.

aus ihrer Familie in die ihres Mannes; dies gieng nicht bloss den Bräutigam an, sondern seine ganze Familie [1]. Der verheiratete Sohn bleibt bei seinem Vater, und seine Frau wird im Zelt der Schwiegermutter aufgenommen (Gen. 24, 67). Darauf deuten auch alle Hochzeitsceremonien hin. Nur bei Samson giebt es eine Ausnahme, weil die ganze Feierlichkeit im Hause der Braut stattfindet (Richt. 14). Das ist aber nur eine die Regel bestätigende Ausnahme. Gen. 2, 24: « Darum verlässt einer seinen Vater und seine Mutter, um seinem Weibe anzuhangen, so dass sie zu einem Leibe werden » dürfen wir keine Andeutung für das öftere Vorkommen solcher Ausnahmen sehen und daher für das ursprüngliche Matriarchat [2]. Die Stelle wird vielmehr nur eine psychologische Bedeutung haben [3].

Auch die Bestimmungen über Verführung und Vergewaltigung eines Mädchens zeigen, dass die Frau als Eigentum betrachtet wurde. War das Mädchen noch nicht verlobt, so zahlte der Verführer dem Vater der Verführten oder Vergewaltigten einen Betrag, der dem *môhar* entsprach, den der Vater bei Verheiratung seiner Tochter verlangen konnte. Im Gesetz (Ex. 22, 15) wird dieser Fall im Zusammenhang mit den Eigentumsvergehen behandelt. War aber das Mädchen schon verlobt, so wurde der Betrag an ihren Bräutigam gezahlt, dessen Eigentum sie durch Auszahlung des *môhar* geworden war. Der Fall wurde daher gleich denen angesehen, welche die verheiratete Frau betreffen (Deut. 22, 23 ff.) [4].

Als Eigentum des Mannes musste ihm die Frau gehorchen und für ihn arbeiten; vor allem hatte sie das Wasserholen, Mehlmahlen und Brotbacken zu besorgen.

Daraus lässt sich auch erklären, dass nur der Mann nach hebräischer Sitte das Recht zur Scheidung hatte, und nicht die Frau. Der Mann verzichtete dabei einfach auf sein Eigentum, und weder die Frau noch ihre Verwandten durften darin ein Unrecht sehen. Freilich mag oft die Frau in diesem Falle an ihrer Familie, besonders an ihren Brüdern,

[1] Gen. 29 ff. sieht W. R. Smith die sogenannte Beena-Ehe, weil Jakob zum Mitglied der Familie seiner Frau wird. Aber es ist dies ein ganz besonderer Fall; denn Jakob kann seine Frau wegen der Feindschaft mit Esau in seine eigene Familie nicht einführen.

[2] So fasst C. Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels, S. 202 die Stelle auf: « Sie (die erwachsenen Söhne) traten durch die Eheschliessung aus dem väterlichen Hausstand aus, wie Gen. 2, 24 bekundet. »

[3] Vgl. dazu H. Holzinger, Genesis, S. 30.

[4] Vgl. J. Benzinger, Hebräische Archäologie, S. 139; W. Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie I, S. 155.

Stütze gehabt haben. Wie bei den Arabern, so spielt auch bei den Hebräern der Bruder eine wichtige Rolle. Das beweist die Erzählung von Laban Gen. 24, 50 ff., wo auch die Ansprache « O Schwester », v. 60, ihre Bedeutung haben wird, die Erzählung von den Brüdern der Dina, die vom Vater zu Rate gezogen werden, bevor man gegen ihren Vergewaltiger vorgeht (Gen. 34, 5 : « und Jakob unternahm nichts bis zu ihrer Rückkehr »), sowie auch die Andeutungen von den Brüdern der Braut im Hohenliede 8, 8-10. Daher mag es auch kommen, dass öfters der Bruder seiner Schwester erwähnt wird, wie Gen. 36, 3 : « Basmath, die Tochter Ismaels, die Schwester Nebajoths » und 1 Chron. 4, 19 : « Die Söhne des Weibes Hodijas, der Schwester Nachams ».

Wenn die Frau zur Scheidung schritt, wie Salome, die Tochter des Herodes, ihrem Manne Kostobarus den Scheidebrief schickte, so geschah dies nicht nach einheimischer, sondern nach fremder Sitte [1].

Eigentum der Frau war nur, was sie selbst in die Ehe mitgebracht, wie Sklaven (Gen. 16, 2; 30, 4. 9), oder was der Mann ihr geschenkt hatte. Reiche Väter konnten ihren Töchtern eine bedeutende Mitgift geben (Richt. 1, 12 ff.) und dadurch ihre Stellung unabhängiger machen. Weil die Frau nur solches als ihr Eigentum ansehen konnte, so konnte es geschehen, dass auch die Witwe eines reichen Mannes, wenn sie wieder heiratete, ihrem Mann keine Reichtümer brachte. So verliess Abigail, die Witwe des reichen Nabals, das Gut ihres Mannes und kam, nur von fünf Sklavinnen begleitet, zu David, um ihm zu folgen (1 Sam. 25, 42).

Die Frau war also bei den Hebräern nicht selbständig, weshalb auch ein von ihr gemachtes Gelübde ungültig war, wenn der Vater oder der Ehemann es nicht bestätigte (Num. 30, 4 ff.).

Aus all dem Gesagten wollen wir jedoch nicht folgern, dass die Frau bei den Hebräern dermassen zurückgesetzt worden wäre, wie es jetzt bei den Muhammedanern der Fall ist. Bei den Israeliten konnten beide Geschlechter frei und ungezwungen verkehren (Gen. 29, 9 ff.; 1 Sam. 9, 11; 25, 23; 4 Kön. 4, 23 ff.), die Frauen nahmen an den Opfermahlzeiten teil (Deut. 16, 11. 14; 1 Sam. 1, 8), und die auf dem Felde arbeitenden Knechte und Mägde assen gemeinschaftlich (Ruth 2, 8. 14). Die Frau konnte sich einen grossen Einfluss verschaffen; die Mutter des regierenden Königs hatte eine bevorzugte Stellung, die Prophetin Debora gelangte zu

[1] Josephus, Ant. 15, 7, 10 : Οὐ κατὰ τοὺς Ἰουδαίους νόμους. Und einige Zeilen weiter : Οὐ τὸν ἐν γένει νόμον ἀλλὰ τὸν ἐπ' ἐξουσίᾳ ἑλομένη.

einem grossen Ansehen und wusste selbst die Israeliten gegen die Feinde zu begeistern. Joab wendet sich an eine kluge Frau, um Absalon Vergebung zu verschaffen (2 Sam. 14, 1 ff.), und die Prophetin Chulda wird selbst von einem König um Rat gefragt (4 Kön. 22, 14). Das Verhältnis Jahwes zu seinem Volk wird unter dem Bild einer Ehe dargestellt, und in den Sprüchen wird die tugendsame Frau gelobt.

Das folgt jedoch aus der bisherigen Darstellung, dass bei den Israeliten die Ehe geregelt war; Ausnahmen kamen zwar vor [1], aber in welchem Lande werden alle bestehenden Gesetze immer beobachtet?

Einen dritten Beweis für das hebräische Patriarchat liefert das altisraelitische Erbrecht. Es ist agnatisch, d. h. vom Vater und Grossvater erbt der Sohn, und wenn kein Sohn vorhanden ist, der Bruder und seine männlichen Nachkommen; die Frau erbt nicht, ja öfters fällt sie wie jedes andere Eigentum an den Erben (2 Sam. 16, 21 f.; 3 Kön. 2, 13 ff.). Damit hängt zusammen, dass die Sprache für die Angehörigen der Frau keine eigenen Ausdrücke hat, sondern zur Umschreibung Zuflucht nehmen muss, während die Verwandten des Vaters, Onkel, Tante und Vetter, eigene Ausdrücke haben : דּוֹד, דּוֹדָה und בֶּן־דּוֹד. Von der Regel über das Erbrecht macht nur die Erbtochter eine Ausnahme, die, um zu verhindern, dass der Name eines Mannes aus seinem Geschlecht verschwinde (Num. 27, 4), die Hinterlassenschaft übernimmt, aber dafür einen Mann aus dem Stamme ihres Vaters heiraten muss (Num. 36, 1-12). Und nicht allein die Söhne der ersten Frau erben, sondern auch die der Kebsweiber (Gen. 21, 11) [2]; der Erstgeborene des Vaters wurde jedoch bevorzugt und bekam den doppelten Anteil seiner Brüder (Deut. 21, 17) [3].

[1] Vgl. Th. Nöldeke, Z D M G 1886, S. 155 : « Aber man erinnere sich nur, wie unbefangen im A. T. erzählt wird, dass der Erzvater Juda mit einer (vermeintlichen) Hure umgeht, Gen. 38, dass die Kundschafter Josua's bei der Hure in Jericho einkehren, Jos. 2, 1 (wo das seltsame וישכבו שמה sicher eine Anstandscorrectur für das ursprüngliche וי׳ עמה ist), und das Simson aus den Armen einer Hure in Gaza zur gewaltigen That aufsteht, Richter 16, 1 ff., bloss damit erhelle, dass der bekannte Spruch « omne animal u. s. w. » für diesen Recken keine Gültigkeit hatte. » Ich nehme jedoch nicht an, dass dieses Motiv ausschlaggebend war, um solche Fälle zu berichten; man erzählte sie einfach, weil sie vorgekommen sind.

[2] W. Nowack, Handbuch der hebr. Archäologie I, S. 349 : « Ohne ein solches Recht wäre ja der Sara Furcht völlig unverständlich gewesen. »

[3] Das geschah wahrscheinlich deshalb, weil in der alten Gesellschaft die Jahre ein Grund der Verehrung und des Einflusses sind. Bei den Israeliten war der Erstgeborene neben dem Vater das Oberhaupt der Familie, hatte als solches das Recht, in wichtigen Familienangelegenheiten mitzureden (Gen. 24, 50 ff.) und genoss seinen Geschwistern gegenüber eine gewisse Autorität (Gen. 37, 22). Das alles spricht gegen

Wir können noch, um wieder an den Totemismus näher anzuknüpfen, bemerken, dass die Ehe bei den Israeliten nicht exogam war, sondern endogam. Das war wenigstens die Regel; Ausnahmen kamen zwar vor, aber sie waren verpönt (Gen. 26, 34 f.; 27, 46; Richt. 14, 3).

Von dieser sicheren Grundlage ausgehend, können wir jetzt zu den vermeintlichen Residuen des ursprünglichen Matriarchats zurückkehren.

Das erste Residuum sollen die heroes eponymi einiger israelitischer Stämme sein, die als Weiber Jakobs aufgefasst wurden. Es hängt dies mit der bekannten Erklärung der älteren Genealogien zusammen, worüber Stade schreibt [1]: « Die Zusammengehörigkeit einzelner Familien zu einem Stamme, einzelner Stämme zu einem Volke kam durch die Ableitung von einem Stammvater zum Ausdrucke. Die Glieder derselben volklichen Gruppe leiten sich von demselben Stammvater ab, dessen Grab und Stadt ihren Mittelpunkt bildet. Gehören sie mit andern Gruppen zu einer grösseren Gemeinschaft zusammen, so hat auch diese ihren Stammvater, und werden auf diesen die Stammväter der kleineren Gruppen als Nachkommen (Söhne, Enkel u. s. w.) zurückgeführt. » S. 30 sagt er, dass mit dieser Darstellungsweise eine zweite verknüpft wird. « Man pflegt nämlich ethnologische Verhältnisse nicht nur durch das Verhältnis der Abstammung, sondern auch durch das einer Heirat zu veranschaulichen. Die Heirat ist nichts als Ausdruck für die Verschmelzung zweier, ursprünglich geschiedener volklicher Bestandteile. Und zwar gilt der namengebende stärkere Teil der Mischung als der Mann, der in jenen aufgehende als Frau. Ist er jenem an Ansehen gleich, ein berühmter Name, so erscheint er als Ehefrau, ist er ihm unebenbürtig, so erscheint er als Kebsweib. Namen wie Sara, Rebecca, Lea, Rahel, Bilha, Silpa, Hagar, Ketura sind somit nicht Personennamen, sondern Stammnamen. Im Zusammenhange mit dieser letzten Ausdrucksweise stammen Stämme und Geschlechter, welche zur Zeit der Aufstellung der Genealogie berühmt sind, von Ehefrauen, wohl gar Lieblingsfrauen, unberühmte von Kebsweibern [2]. » Und S. 146: « Es ist zu vermuten, dass einmal eine Form der Genealogie bestanden hat, in welcher die

das Matriarchat. Bei den Arabern existiert das Vorrecht der Erstgeburt nicht; vgl. G. Jacob, Altarabische Parallelen zum Alten Testament, Berlin 1897, S. 13, Br. Meissner, Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht, Leipzig 1893, S. 16 fand bei den Babyloniern Spuren davon.

[1] B. Stade, Geschichte des Volkes Israel I, S. 29.

[2] Ähnlich H. Guthe, Geschichte des Volkes Israel, S. 1 ff.

israelitischen Stämme als Weiber Jakobs erschienen und ihr gegenseitiges Verhältnis in der Stellung dieser Weiber zum Gatten zum Ausdrucke kam. »

Es ist also eine blosse Vermutung, die den felsenfesten Beweisen für das Patriarchat nicht die Wage halten kann. Es liegt ausser dem Bereich dieser Monographie, zu erörtern, auf welcher Basis die gegenseitige Verwandtschaft der israelitischen Stämme beruht, und inwieweit die Namen Abraham, Isaak, Jakob u. s. w. historisch sind [1]. Ich kann aber nicht umhin zu bemerken, dass auch, wenn diese Erklärung mehr als Vermutung wäre, daraus keine sicheren Schlüsse auf ein ursprüngliches Matriarchat zu ziehen sind. Die Stämme haben ihre eigenen Namen, Ruben, Simeon u. s. w. Als man sie nach politischen, geographischen und vielleicht auch noch anderen Grundsätzen klassifizierte, stellte man sie in verwandte Gruppen und leitete sie von Jakobs Frauen ab, nämlich Ruben, Simeon, Levi, Juda, Issachar und Zabulon von der Lea, Gad und Ašer von der Silpa, Ephraim, Manasse und Benjamin von der Rachel, Dan und Naphtali von der Bilha. Indem sie aber alle schliesslich auf Jakob, als den Mann ihrer Mütter, zurückgeführt werden, so bleibt man doch wieder im Kreise des Patriarchats.

Ist es jedoch sicher, dass die betreffenden Stämme ursprünglich auch die von den Frauen abgeleiteten Kollektivnamen hatten, oder wurden ihnen diese Mütter nicht erst nachher, als man sie klassifizierte, gegeben auf Grund der Namen der Weiber Jakobs, die man vielleicht aus Überlieferung kannte oder sie ganz neu prägte ? Man nimmt ja in dieser Hypothese auch an, dass ein Stamm nach seinem Wohnsitz benannt werden konnte [2], und weil in diesem Falle die Einwohner als Kinder, die Gegenden als Mütter gedacht wurden, könnte die Femininform darin eine genügende Erklärung finden.

[1] Bei den Arabern haben wir bemerkt, dass einige Stämme ihre Namen von Führern erhalten haben; wäre es also gar so unwissenschaftlich, in den Patriarchen wenigstens ähnliche Führer und Oberhäupter zu sehen ? Nachträglich finde ich, dass Aug. Klostermann (Geschichte des Volkes Israel, S. 30) dieser Ansicht günstig ist : « Diese drei (Entwicklungs-) Stufen sind aber nach Abraham, Isaak und Jakob genannt, weil diese drei Hirtenfürsten als Führer und zentrale Autoritäten unter den für das spätere Israel bedeutendsten Gruppen der bewegten Elemente hervorstachen. »

[2] Vgl. H. Guthe, Geschichte des Volkes Israel, S. 4 : « Weib und Mutter wird der kleinere Theil, die kleinere Stammgruppe gegenüber dem Ganzen, das schwächere Geschlecht, das in dem stärkeren mit der Zeit aufgegangen ist und daher den eigenen Namen verloren hat, oder die Gegend, das Land; diese werden von der hebräischen Sprache bekanntlich als weiblich gedacht. »

Dies führe ich mehr als argumentum ad hominem an [1]. Was mich betrifft, so nehme ich nicht an, dass hebräische Stämme nach Frauen benannt wurden, weil es bei den Semiten nicht der Brauch war. Die aus der arabischen Geschichte öfters angeführten Beispiele beruhen, wie schon oben bemerkt wurde, auf einer falschen Erklärung.

Als ein zweiter Rest des hebräischen Matriarchats wird die Geschwisterehe angesehen, « die überall bei Polyandrie eine grosse Rolle spielte ». Der Vetter wurde anderen Freiern vorgezogen; so hatte Abraham seine Halbschwester zur Frau. Dass die Ehe mit der Halbschwester noch zur Zeit Davids nicht für unmöglich galt, dafür beruft man sich auf die Worte der Thamar zu Amnon (2 Sam. 13, 13) : « Aber rede doch zum Könige darüber, denn er wird mich dir nicht versagen ». In beiden Fällen ist die Rede von Geschwistern, die denselben Vater, aber verschiedene Mütter haben. Man führt ausserdem an, dass im Hohenliede die Braut אחתי כלה « meine Schwester, Braut » angeredet wird [2].

Diese Erklärung verstösst jedoch gegen eine objektive Auffassung der angeführten Texte, auch davon abgesehen, dass man in der Polyandrie der Geschwisterehe nur willkürlich eine Rolle zuschreibt, und dass die Geschwisterehe Endogamie ist, während der Totemismus nach seinen meisten Vertretern die Exogamie fordert.

Die Geschwisterehe ist bei den Israeliten durch das Gesetz verboten (vgl. Lev. 18, 9. 11; 20, 17; Deut. 27, 22). Dass die Ehe mit der Halbschwester noch zur Zeit Davids gestattet war, kann man aus 2 Sam. 13,13 nicht beweisen. Thamar dachte vielleicht an die Möglichkeit einer solchen Ehe, wenn ihre Worte nicht bloss den Zweck hatten, den zudringlichen Jüngling wenigstens momentan von sich fern zu halten und sie von der Schande zu bewahren [3]. Ein überraschtes Mädchen, das der ihm

[1] Ich bemerke hier ausdrücklich, dass ich auch sonst öfters ad hominem argumentiert habe.

[2] Th. Nöldeke, Z D M G 1886, S. 150 : « Im Hohen Liede wird die Geliebte angeredet « meine Schwester, Braut » אחתי כלה. Nun ist für unser Gefühl die Liebe zur Schwester etwas völlig Verschiedenes von der zur Braut, zumal wenn sie so naiv sinnlich gefasst wird wie im Hohen Liede. Sollte dies nun nicht etwa eine Redensart sein, übrig geblieben aus einer Zeit, wo noch die Anschauung herrschte, dass nur das mütterliche Blut wahre Verwandtschaft bewirke und ein Ehehinderniss sei, die Ehe mit der (Halb-) Schwester von demselben Vater durchaus erlaubt war und der Name « Schwester » also noch eine Verstärkung des Ausdruckes der Zärtlichkeit bringen konnte? » Vgl. auch W. Nowack, Handbuch der hebräischen Archäologie I, S. 157.

[3] Henry Preserved Smith (A critical and exegetical Commentary on the Books of Samuel, Edinburgh 1899, S. 329) sagt freilich : « It is impossible to suppose

drohenden Gefahr entgehen will, denkt nicht gleich an alle bestehenden Gesetze. Und wäre es Amnon so leicht gewesen, Thamar zur Frau zu bekommen, hätte er wohl anders gehandelt, Jonadab hätte ihm auch einen anderen, besseren Rat erteilt.

Somit bleibt nur die Ehe Abrahams mit Sara als Beispiel der Ehe mit einer Halbschwester [1]. Diese Ehe ist aber keine Polyandrie, sie ist auch kein Beweis für das Matriarchat. Erst dann sollte man sie zum Beweise für das letztere anführen, wenn man erwiesen hat, dass es keine Ausnahme von der Regel zu geben pflegt und dass damals die Ehe zwischen Geschwistern, die von derselben Mutter und von verschiedenen Vätern abstammten, unmöglich war. Daraus erst könnten wir folgern, dass nur das mütterliche Blut die Verwandtschaft begründete, nicht das väterliche [2].

Ich komme zu dem Ausdrucke אחתי כלה im Hohenliede; er erscheint darin 4, 9. 10. 12; 5, 1 und soll nur die Zärtlichkeit steigern. Auch bei den Ägyptern wurde in Liebesliedern die Geliebte « Schwester » genannt, obgleich sie gar nicht Schwester des Geliebten war [3]; es war dies nur

that this is a subterfuge, an attempt to gain time. It must have plausibility even if it were only that. » Aber vielleicht gerade deshalb, weil Amnon selber die Sache nicht für möglich hielt, schlug er den ihm vorgeschlagenen Weg nicht ein. H. P. Smith schreibt weiter, dass die Erlaubtheit der Geschwisterehen aus Ez. 22, 11 « evident » erhelle. Nun steht aber die Stelle unglücklicherweise gerade in dem Sündenkatalog (22, 6-16), worin Dinge angegeben werden, welche die Israeliten zwar thun, aber unterlassen sollen.

[1] Wir schliessen dabei selbstverständlich aus, dass Abraham mit dem « Vater » Gott gemeint hätte, wie nach dem Zeugnisse Abenesras einige das Wort erklärten (vgl. J. D. Michaelis, Abhandlung von den Ehegesetzen Mosis, Frankfurt 1786, S. 150), oder dass « Vater » einen weiter entfernten Verwandten bezeichnen würde.

[2] Ich erlaube mir noch zu bemerken, dass solche Exegeten, die die Ehe Abrahams mit Sara als einen Beweis für das Matriarchat anführen, ihr Argument selbst entkräften, wenn sie anderseits die Ehen der Patriarchen nur als Vereinigungen von Stämmen auffassen.

[3] Vgl. G. Maspero, Études égyptiennes I, S. 217 ff.; dess., Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique II, S. 504 ff.; W. Spiegelberg, Aegyptiaca (Festschrift für G. Ebers, Leipzig 1897), S. 117 ff.; A. Ermann, Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum, S. 222 : « Es gibt ‚mancherlei Schwestern'. In der ägyptischen Lyrik reden sich nämlich die Liebenden stets mit ‚mein Bruder' und ‚meine Schwester' an, und es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass in sehr vielen Fällen seine Schwester nichts weiter bedeuten soll, als ‚seine Geliebte', seine Konkubine. Wenn z. B. ein gewisser Amenemheb uns auf einem Steine, der im Berliner Museum aufbewahrt wird, vermeldet, dass er im Tempel des Osiris gebetet habe, begleitet von seiner Mutter und sieben Schwestern, so hat man unter den sieben ‚Schwestern', mit denen dieser Glückliche gesegnet ist, wohl einfach die sieben Damen

eine Art Euphemismus. Dass dies der wahre Sinn ist, ersieht man aus Cant. 8, 1, wo die Braut zum Bräutigam sagt : « Dass du mir wärest ein Bruder [1], den meiner Mutter Brust gesäugt » (מי יתנך כאח לי יונק שדי אמי). Sie will ihn zum Bruder haben [2], um ihn öffentlich küssen zu können, ohne dass sie deshalb verachtet werden konnte [3]. Und zwar ist hier ganz deutlich die Rede vom frater uterinus, der ja seine Schwester damals nicht heiraten durfte. Ebensowenig also wie dieser uterine אח zeugt für das Matriarchat der Ausdruck אחתי כלה.

Hier können wir noch die Frage berühren, inwieweit man zwischen dem Sohne und der Stiefmutter Verwandtschaft zugestand. Es ist behauptet worden, dass zwischen diesen so wenig Verwandtschaft herrschte wie zwischen dem Manne und seiner Schwiegertochter, und dass deshalb Rubens und Judas Thaten auf dem Standpunkt der alten Anschauungen in milderem Lichte erscheinen [4]. Die beiden Beispiele sind jedoch nicht ausschlaggebend. Juda glaubte es nach dem biblischen Bericht mit einer קדשה zu thun zu haben, nicht mit seiner Schwiegertochter. Was Ruben betrifft, der Bilha, das Kebsweib seines Vaters Jakob, beschläft (Gen. 35, 22), so ist nicht ausser acht zu lassen, dass der jetzige Schluss nach וישמע ישראל (v. 22) abgebrochen zu sein scheint, und dass zweifelsohne das Wort des Tadels folgte; thatsächlich findet sich der Tadel im Segen Jakobs (Gen. 49, 4). 2 Sam. 16, 22 und 3 Kön. 2, 13-25 gehören nicht einfach hieher. Absalom geht zu den Kebsweibern Davids hinein, und die Abisag von Sunem wird von Adonija zum Weibe verlangt. Absalom und Adonija beanspruchten nämlich die Herrschaft, und es bestand damals der Brauch, bei Besitznahme des Thrones auch den Harem des Vorgängers für sich in Anspruch zu nehmen. Das geht besonders aus dem zweiten Beispiele klar hervor; denn Salomo antwortet

seines Harems zu verstehen. Wie in Rom der späteren Zeit die strenge, unlösliche Form der Ehe allmählich durch die laxeren Formen verdrängt wurde, so werden es auch viele Aegypter vorgezogen haben, statt der formellen Ehe mit einer ‚Frau‘ eine losere Verbindung mit einer ‚Schwester‘ einzugehen.

[1] Das כ vor אח lassen LXX und Vulgata mit Recht aus; es ist nur Dittographie.

[2] K. Budde bemerkt dazu sehr richtig (die Fünf Megillot, Freiburg i. Br. 1898, S. 42) : « Es ziemt der keuschen Jungfrau, dass sie sich grössere Seligkeit als ein brüderliches Verhältnis nicht denken kann. »

[3] Bei den Beduinen hat heute noch der leibliche Bruder und der Vaterbrudersohn das Recht, ein Mädchen zu küssen; vgl. J. G. Wetzstein, Z D M G 1868, S. 108.

[4] Vgl. Th. Nöldeke, Z D M G 1886, S. 150. W. Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie I, S. 153.

der Bathšeba', die ihm das Verlangen Adonijas vorbringt : « Warum bittest du denn (bloss) um Abisag von Sunem für Adonija? Bitte doch lieber gleich um das Königtum für ihn! » (3 Kön. 2, 22).

Als drittes Argument wird für das frühere hebräische Matriarchat die Benennung der Kinder durch die Mutter angeführt [1]; vgl. Gen. 4, 1. 2; 19, 37 f.; 29, 31 ff.; 30, 6 ff.; 35, 16 ff.; 38, 28 ff.; Richt. 13, 24, 1 Sam. 1, 20; 4, 21; Is. 7, 14.

Es kam aber doch mitunter vor, dass auch der Vater den Namen wählte, wie Gen. 16, 15; 17, 19; Ex. 2, 21; 2 Sam. 12, 24; Os. 1, 4 ff., Is. 8, 3. Gen. 35, 16 ff. benennt zuerst die Mutter ihren Sohn « Schmerzensreich » und darnach ändert der Vater diesen Namen in « Benjamin ». Weil das Neugeborene der Mutter viel näher steht als dem Vater, so ist es erklärlich, dass sie den Namen öfter bestimmt [2]. Ob erst zur Zeit des Propheten Isaias der Vater angefangen hat, dem Kinde den Namen zu geben, wie K. Marti meint [3], ist höchst zweifelhaft [4].

Als vierten Beweis führt man die Adoption des Kindes durch die Hausmutter an (Gen. 30, 3). Rachel spricht zu Jakob : « Hier ist meine Leibmagd Bilha : wohne ihr bei, damit sie auf meinem Schoss gebäre und auch ich durch sie zu Kindern komme! »

Auch wir geben zu, dass es sich hier um Adoption handelt, können aber nicht mit Benzinger diese Handlung zu den Zügen rechnen, die am leichtesten aus dem Mutterrecht erklärt werden. B. Stade [5] widmete dem Ausdrucke « auf jemands Knien gebären » eine eingehende Untersuchung und gelangte zu dem Resultate, dass die altisraelitische Familie von uralter Zeit her auf dem Patriarchat aufgebaut war, nicht auf dem Matriarchat. Ursprünglich erfolgte die Entbindung auf den Knien des Mannes, der dadurch das Kind als das seinige anerkannte. Durch eine ähnliche symbolische Handlung eignet sich in unserem Falle die Ehefrau das Kind ihrer Leibmagd an; sie erklärt es dadurch für das ihrige

[1] So noch K. Marti, Das Buch Jesaia erklärt, Tübingen 1900, S. 76 : « Die Namengebung war in älterer Zeit die Sache der Mutter, so bei J und E und auch hier noch (Is. 7, 14), vielleicht eine Spur des alten Mutterrechtes. »

[2] Vgl. Th. Nöldeke, Z D M G 1886, S. 150.

[3] A. a. O.

[4] Weil die Mutter dem Kinde näher steht als der Vater, und die Kinder derselben Mutter zusammenhalten, verstehen wir auch, warum Abimelech die Hilfe gegen seine Brüder von der Familie des Vaters seiner Mutter verlangt und als Motiv anführt : « Erinnert euch, dass ich euer Knochen und euer Fleisch bin », Richt. 9, 1 ff.).

[5] Z A T W 1886, S. 143-156.

und deutet weiter an, dass der Ehemann das Kind wie ihr eigenes annehme [1].

Als fünfter Beweis für das Matriarchat dient die Vererbung gemäss der Abstammung von der Mutter Gen. 21, 10 : « Der Sohn dieser Sklavin soll nicht erben mit meinem Sohn. »

Wie es sich bei den alten Hebräern mit dem Erbrecht verhält, haben wir gesehen ; es war nicht schwer zu beweisen, dass es in dem Patriarchat wurzelte. Dem widerspricht Gen. 21, 10 keineswegs. Sara ist entrüstet über Hagar und deren Sohn und verlangt, dass sie entfernt werden, damit Isaak der alleinige Erbe sei. Ich glaube, hier sei nichts anderes zu vermuten, als dass Sara wie viele andere Mütter, trotzdem ihre Familie auf dem Patriarchat aufgebaut ist, ihren eigenen Sohn auf Kosten des anderen, nicht ihr gehörenden Kindes begünstigen will. Hatte sie das Recht dazu ? Es scheint nicht, weshalb wir v. 11 ff. lesen, dass der Vorschlag Abraham missfiel, und erst, nachdem ihm gesagt wurde, dass Ismael nichtsdestoweniger zu einem grossen Volke werden wird, lässt er sich zum Entlassen der Hagar und ihres Kindes herbei. Ich möchte daher diesen Zug nicht zu denen rechnen, « die am leichtesten aus dem Matriarchat erklärt werden können ».

Bei dieser Gelegenheit können wir noch die Frage berühren, wem eigentlich das Zelt gehörte, ob dem Mann oder der Frau. Bei den Arabern gehörte es zur Zeit Muhammeds dem Manne. Daraus erklärt sich, dass Muhammed selbst, so oft er eine neue Frau nimmt, auch eine neue Hütte bauen muss. Dass in früheren Zeiten wenigstens reiche Araberinnen eigene Zelte hatten, kann man leicht annehmen, und in dem Berichte des Ammianus Marcellinus, wonach die Frau dem Manne Zelt und Lanze bringt [2], wird diese Ansicht bestätigt. Ob aber in der alten Zeit die Frau immer die Eigentümerin des Zeltes war, lässt sich nicht mit Sicherheit behaupten. Auch die Redensart « er gieng ein zu ihr » lässt

[1] Vgl. H. Holzinger, Genesis, S. 196 f. : « Es handelt sich hier um Leibmägde, die persönliches Eigentum der Frau sind. Die Kinder einer solchen eignet sich die Frau als ihr Eigentum in einer symbolischen Handlung an, bei der vielleicht auch die Bedeutung hereinspielt, dass was aus dem rechtlich ihr gehörenden Schoss der Leibsklavin kommt, aufgenommen werden soll, als käme es aus ihrem eigenen. Wenn aber die Form dieses Rechtsaktes eine symbolische Handlung ist, in der ursprünglich der Vater die Legitimation des Kindes vollzieht, so ist das allerdings ein Fingerzeig, dass die Grundlage des hebräischen Familienrechts nicht das Mutterrecht ist. Nur ist dabei auch das vorausgesetzt, dass die verheiratete Frau nicht recht- und schutzloses Eigentum des Mannes ist, sondern ihre Rechtssphäre im Hause hat. »

[2] Ammianus Marc. 14, 4.

uns im Stich, weil sie nicht bloss für das erste Beilager gebraucht wird, sondern für den geschlechtlichen Verkehr überhaupt [1]. Die Frau stand jedoch in näherem Zusammenhange mit dem Zelte als der Mann; sie bricht es ab, transportiert es, um es wieder aufzuschlagen. Auch verwitwete und geschiedene Frauen hatten ihre eigenen Zelte.

Im Alten Testamente erscheint die Frau einigemal ebenfalls als Besitzerin ihres Zeltes, worauf W. R. Smith für seine Theorie grosses Gewicht legt [2]. So heisst es (Gen. 24, 28), dass Rebekka ins « Haus ihrer Mutter » geht, ähnlich Ruth 1, 8 und Hohel. 3, 4. Richt. 4, 17 erscheint Ja'el als die Eigentümerin ihres Zeltes; ebenso haben Sara, Gen. 24, 67 und die Weiber Jakobs, Gen. 31, 33, eigene Zelte.

Aber auch diese Stellen bieten keinen stichhaltigen Beweis für das hebräische Matriarchat. Richt. 4, 17 wird zwar gesagt, dass Sisara in das Zelt der Ja'el geht; aber sie gerade wird hier genannt, weil sie als diejenige gerühmt wird, welche den Sisara umgebracht hat. Der Name des Mannes wird jedoch später hinzugefügt; es erschien daher notwendig, die Frau durch Angabe ihres Mannes näher zu bestimmen [3].

Gen. 24, 67 wird das שָׂרָה אִמּוֹ von vielen neueren Exegeten [4] für einen Nachtrag gehalten, weil zu dem Artikel vor אֹהֱלָה nicht passend. Das kann aber für unseren Zweck nicht genügen, besonders wegen Gen. 31, 33: « Da gieng Laban in das Zelt Jakobs und das Zelt Leas und in das Zelt der beiden Leibmägde und fand nichts; dann verliess er das Zelt Leas und trat in das Zelt Rachels. » Ich bin auch überzeugt, dass fast jede Ehefrau in ihrem eigenen Zelte wohnte; es war dies bei der Polygamie die einfachste Lösung, um ewigen Streit unter den Frauen zu verhindern und Frieden zu erhalten. In dem Gemach (חֶדֶר Richt. 15, 1) oder Zelt der Mutter hielten sich natürlicherweise ihre Töchter auf, worauf Ruth 1, 8 und Hohel. 3, 4 hinweisen. Damit ist aber noch immer nicht gesagt, dass das Zelt der Frau als Eigentum gehörte, sondern nur dass sie darin wohnte. Aber auch, wenn sie dessen Eigentümerin gewesen wäre, würde es noch immer nicht das hebräische Matriarchat beweisen, weil der Frau keine Promiscuität oder Polyandrie erlaubt war.

[1] Vgl. J. Wellhausen, G G N 1893, S. 444.

[2] W. R. Smith, Kinship and Marriage, S. 169.

[3] Vgl. Th. Nöldeke, Z D M G 1886, S. 152.

[4] Z. B. J. Wellhausen, die Composition des Hexateuchs, Berlin 1889, S. 28. A. Dillmann, Die Genesis, S. 307; Th. Nöldeke, Z D M G 1886, S. 152. H. Holzinger, Genesis, S. 171.

Als **sechster** Beweis für das hebräische Matriarchat gilt die Leviratsehe [1], die ursprünglich Polyandrie bedeutet haben soll. Im Deut. 25, 5 ff. wird bestimmt, dass der überlebende Bruder die Witwe des Verstorbenen, wenn er keinen Sohn hinterlassen, ehelichen soll. Nach dem Buche Ruth stand es dem weiter entfernten Agnaten frei, die kinderlose Witwe zu heiraten oder nicht; wollte er es nicht thun, so verzichtete er einfach auf das Erbe. Vor der zuständigen Behörde hatte er zu erklären: « Ich habe keine Lust, die Witwe zu nehmen », worauf die Schwägerin « in Gegenwart der Vornehmsten der Stadt ihm den Schuh von seinem Fuss abziehen, ihm ins Gesicht spucken und sprechen soll: So soll es jedem ergehen, der die Familie seines Bruders nicht fortpflanzen will, und seine Familie soll fortan in Israel Barfüsserfamilie heissen ».

Aber was soll es für das Matriarchat beweisen? Nicht um die Witwe handelt es sich bei der Leviratsehe. sondern um ihren verstorbenen Mann; diesem soll ein Sohn worden, « damit sein Name in Israel nicht erlösche » (Deut. 25, 6). Dass bei der Leviratsehe nicht auf die Witwe selbst Rücksicht genommen wird, zeigt unter anderem Gen. 38, 11. « Wenn Juda das Unglücksweib entfernt, so beweist das, dass die Schwagerehe nicht eine Rücksicht auf die Witwe ist, also nicht auf Matriarchat zurückweist [2] ». Nur auf das Buch Ruth (3, 1) könnte man sich berufen, dass bei der Leviratsehe auf die Witwe Rücksicht genommen werde [3], weil Na'emi dabei wünscht, dass es der Ruth wohlgehe.

[1] Auch bei den Arabern giebt es eine der Leviratsehe entsprechende Gewohnheit. Vgl. J. L. **Burckhardt**, Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby, Weimar 1831, S. 91: « Wenn ein junger Mann eine Wittwe zurücklässt, so erbietet sich in der Regel sein Bruder, sie zu heirathen. Das Herkommen nöthigt weder sie, noch ihn zur Eingehung eines solchen Verhältnisses, auch kann er sie nicht davon abhalten, wenn sie einen andern Mann heirathen will. Selten ist es indessen der Fall, dass sie einen solchen Antrag ausschlägt; denn durch eine solche Vereinigung bleibt das Familieneigenthum zusammen. » Vgl. auch E. F. **Rosenmüller**, Das alte und neue Morgenland II, Leipzig 1818, S. 314 f. Ph. **Paulitschke**, Ethnographie Nordost-Afrikas, Berlin 1893, S. 205: « Stirbt bei den Somâl der Mann, so darf sich die Frau nur an Angehörige der Familie ihres ersten Mannes, namentlich an dessen Brüder vermählen... Bei den Muslimîn ist es nicht selten der Fall gewesen, dass der wohlhabende Mann eine seiner vier legitimen Frauen entliess, um die zur Witwe gewordene Schwägerin mit ihren Kindern zu heiraten und an sich zu nehmen. Bei den Oromó darf sich eine Witwe nur mit Zustimmung ihres Schwagers (des Bruders des verstorbenen Gemahls, wenn ein solcher existirt) vermählen, wenn der Schwager — Schwiegermutter und Schwiegervater haben keinen Einfluss darauf — ihre Hand ausschlagen sollte, wozu er das Recht hat. »

[2] H. **Holzinger**, Genesis, S. 228.

[3] Vgl. W. **Nowack**, Lehrbuch der hebr. Archäologie I, S. 347 und A. **Bertholet**, Die Fünf Megillot, S. 57 f.

Aber dieser Zweck schliesst auch hier den hauptsächlichen nicht aus; die beiden Motive können ganz gut nebeneinander bestehen.

Wir beschäftigten uns mit dem Matriarchat so ausführlich, weil man behauptet hat, dass es eine Folge des Totemismus sei. Nachdem wir gezeigt haben, dass bei den Israeliten und wahrscheinlich auch bei den Arabern alles das, was man als Residuen eines früheren Matriarchats bezeichnet, mit dem Patriarchat sich vereinigen lässt, erlauben wir uns zu bemerken, dass das Matriarchat mit dem Totemismus in keinem notwendigen Kausalnexus steht. Weder die Logik noch die Erfahrung gestatten uns den Schluss: Bei dem oder jenem Volk herrschte das Matriarchat, also huldigte es dem Totemismus. Aus dem Matriarchat könnte man höchstens auf lockere eheliche Verhältnisse schliessen, aber man ist nicht berechtigt zu sagen, dass ein solches Volk den Totem für seinen Ahnen hielt. Als die Ehe bei den Griechen und Römern in Verfall geraten war und recht lose Verhältnisse herrschend wurden, hat deshalb niemand gedacht, dass ein Tier oder ein anderes Geschöpf als Totem die Stelle des natürlichen Vaters vertrat.

Schliesslich noch eine Bemerkung. Von einer totemistischen Einteilung in Clane finden wir bei den Israeliten nichts. Man gebraucht das Wort Clan vielfach wie ein mysteriöses Wort, ohne uns recht zu sagen, was es bedeutet. Versteht man unter dem Clan eine Gruppe, welche auf die verschiedenen Grade der Verwandtschaft keine Rücksicht nimmt, so findet man nichts dergleichen bei den Hebräern. Bei diesen giebt es Familien, verwandte Familien bilden Geschlechter, deren kleinere Gruppen « Vaterhäuser » (Richt. 9, 1; 3 Kön. 8, 1) genannt werden, und zusammenhängende Geschlechter bilden die Einheit des Stammes.

RÜCKBLIGK UND SCHLUSS

Man hat behauptet, dass der Totemismus als eine rohe Religionsform nicht bloss bei einigen eingeborenen Stämmen von Nord-Amerika und von Central-Australien vorhanden sei, sondern man hält ihn sogar für eine notwendige Phase in der Entwicklung aller Religionen und führt selbst aus der altisraelitischen Geschichte mehrere Thatsachen an, welche diese Annahme bestätigen sollen. Wir haben hier hauptsächlich mit dem letzten Punkte uns zu beschäftigen Veranlassung gefunden.

Schon als wir auf der Suche nach den für diese neue Hypothese vorgebrachten Beweisen waren, regte sich in uns ein Zweifel an ihrer Wahrheit, und wir begriffen, warum sie keinen allgemeinen Beifall gefunden hat. Wir wurden selbst durch die Ausführungen W. R. Smiths nicht irre. Wohl scheint er seine Leser mit sicherer Hand und ohne grosse Umschweife zum Ziele, zum Totemismus bei den Israeliten, zu führen ; aber wenn man nicht gedankenlos folgt und seine Augen offen hält, so wird man bald inne, dass der Weg nur zu einer Art Luftspiegelung führt. Der Schreiber dieser Zeilen erinnert sich hier unwillkürlich dessen, was er im Jahre 1892 in der syrischen Steppe erlebt hat. Er ritt an einem herrlichen Vormittag mit einigen Reisegenossen von Madaba nach Mšata, um das berühmte Schloss zu besichtigen, welches man so gerne mit denen zu vergleichen pflegt, die nach den Erzählungen von « Tausend und eine Nacht » hervorgezaubert wurden. Die Steppe war schon dürre, die Vegetation von den glühenden Sonnenstrahlen verbrannt. Mehrere Stämme brachen bereits mit ihren Herden zum Jordan auf, um dort Wasser und Gras zu finden. Nichts als Staub und Sand, dazu halbvertrocknete Pflänzchen auf dem Boden. Da auf einmal, welch ein herrlicher Anblick ! Wir gewahrten in der Ferne vor uns einen See,

dessen Ufer prächtige Palmen zu beschatten schienen. Nicht lange dauerte jedoch der Zauber: Langsam verschwand der See wieder vor unseren Blicken, und die Palmen entpuppten sich als hungrige Kamele, die sich an halbverdorrten Steppenpflanzen erquickten. Wir begriffen am wenigsten, wie die Kamele uns früher als Palmen erscheinen konnten.

Ähnlich scheint es sich mit dem vermeintlichen Totemismus bei den Israeliten zu verhalten. Nicht zu einer auch noch so kleinen Oase der Wahrheit wurden wir geführt, sondern nur zu einer Art Luftspiegelung. Wohl hat man sich viel Mühe gegeben, uns zu überzeugen, dass der Totemismus bei den alten Israeliten eine Wirklichkeit gewesen; und wenn wir ihn nicht klar und deutlich sahen, so tröstete man uns damit, dass unser Auge das mit Nebelschleier verhüllte Altertum nicht ganz durchdringen könne. Wir konnten aber nicht einmal die sogenannten Anzeichen für den israelitischen Totemismus als solche anerkennen.

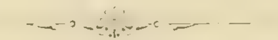
Als eines dieser Anzeichen zeigte man uns die Tiernamen. Dem stellen wir entgegen, dass solche Namen noch kein Beweis sind für eine derartige Behauptung, zumal bei anderen Völkern, die sicherlich nicht dem Totemismus huldigen, Tiernamen viel häufiger sind, als bei den Israeliten. Man wies uns sodann auf die Naturverehrung und insonderheit auf den Tierkultus hin. Wir konnten unschwer die Antwort geben, dass lebende Tiere von den Israeliten nicht verehrt wurden, der Kultus der Tierbilder dagegen eine andere Erklärung zulasse, die dem semitischen Geiste besser entspricht. Für die Bestimmungen über unreine Tiere lagen andere Erklärungen viel näher. In Bezug auf das Opfer konnten wir nicht zugeben, dass das Totemtier deshalb geschlachtet worden sei, um die angeblich physische Verwandtschaft zwischen dem Totemgott und seinen Verehrern zu erhalten, bezw. zu kräftigen. Die Fahnen der Israeliten sind in eine zu dunkle, undurchsichtige Hülle eingewickelt. Die Hauteinschnitte sind für uns Symbole des Schmerzes, Entstellungs- und Lockmittel. Auch die Tätowierung lässt, soweit sie bei den Israeliten üblich war, eine natürlichere Deutung zu. Wir fanden auch dafür keine genügenden Beweise, dass die Gottheit sich aus Tieren entwickelt habe, und ebenso unmöglich war es uns, bei den Israeliten eine « Weiberlinie » zu entdecken, die ihren Grund darin gehabt hätte, dass das Totemtier als Vater oder Vorfahr angesehen wurde.

Man wird gegen uns vielleicht den Vorwurf erheben, dass wir bei der Beurteilung der vermeintlichen Beweise die Zeit nicht genügend unterschieden und die alttestamentlichen Berichte so behandelt haben, wie wenn sie von gleichzeitigen Verfassern herrührten. Nein; wir merkten

es wohl, wenn wir in eine ganz andere Luft und Höhenlage geraten sind. Aber war es bei den Vertretern des Totemismus anders? Und sind denn die besprochenen Institutionen und Bräuche auf einmal entstanden, oder leben in denen der späteren Zeiten nicht vielmehr die ersten weiter, obgleich manchmal teilweise verändert [1]?

Wir glauben alle Argumente, die zu gunsten des israelitischen Totemismus angeführt wurden, in Betracht gezogen zu haben und gelangen zu dem Ergebnisse, dass sie keine Beweiskraft haben. Man sollte daher vorläufig wenigstens abwarten, bevor man diese rohe Religionsform den Israeliten zuweist. Wir zweifeln jedoch sehr, dass man je bessere Beweise wird anführen können und halten es daher zum mindesten für übereilt, vom Totemismus der Israeliten zu sprechen.

[1] Vgl. H. Gunkel, Genesis übersetzt und erklärt. S. 117: « Das, was wir über die ganze Religionsgeschichte Israels aus dem Alten Testamente... wissen, ist, verglichen mit dem, was wir eigentlich wissen müssten, um das Ganze zu übersehen, so geringfügig, dass wir bei unsern Urteilen zur grössten Vorsicht verpflichtet sind; wir sind hier dem Zufall bei weitem mehr ausgesetzt, als wir ahnen; dass ein Gedanke oder ein Stoff in unsern Quellen erst in später Zeit auftritt, beweist keineswegs ohne weiteres, dass er erst damals in der Wirklichkeit aufgekommen ist. Man darf also die A. T.lichen Forscher vor allzu schneller Übertragung literarkritischer Fixierungen auf die Religionsgeschichte aufs dringendste warnen: aus der späten Entstehungszeit einer Schrift folgt keineswegs ohne weiteres die späte Entstehungszeit ihrer Stoffe, Gedanken und Stile ».



VERÖFFENTLICHUNGEN

DER UNIVERSITÄT FREIBURG (SCHWEIZ)

I

BEILAGEN ZUM « INDEX LECTIONUM »

Während der Jahre 1890-1892 veröffentlichte die Universität eine Reihe von Arbeiten, die den Vorlesungsverzeichnissen beigegeben waren. Zu beziehen sind diese Arbeiten durch die Universitätsbuchhandlung (B. Veith) in Freiburg.

Sommer-Semester 1890.

BÉDIER, **Le lai de l'Ombre.** Texte inédit du XIIIme siècle, publié avec introduction et commentaire critique. — STREITBERG, **Die germanischen Comparative auf -ŌZ-,** eine sprachgeschichtliche Untersuchung . . . . . 3 fr. 75

Winter-Semester 1890-91.

EFFMANN, **Heiligkreuz und Pfalzel.** Beiträge zur Baugeschichte Triers, mit 107 Illustrationen . . . . 8 fr.

Sommer-Semester 1891.

WEYMAN, **Apuleius' Amor und Psyche.** Neue Ausgabe mit kritischen Anmerkungen . . . . 3 fr. 75

Winter-Semester 1891-92.

KALLENBACH, **Les humanistes polonais.** Avec 21 lettres inédites. 3 fr. 75

Sommer-Semester 1892.

BERTHIER, **La porte de Sainte-Sabine, à Rome.** Étude archéologique, avec 22 zincotypies . . . . 5 fr.

Winter-Semester 1892-93.

RENSING, **Die Widerrechtlichkeit als Schadenersatzgrund,** nach schweizerischem Obligationenrechte und dem Entwurfe eines bürgerlichen Gesetzbuches für das deutsche Reich unter Berücksichtigung des römischen Rechts 3 fr. 75

COLLECTANEA FRIBURGENSIA

Seit dem Jahre 1893 erscheinen die wissenschaftlichen Veröffentlichungen der Universität unabhängig von den Vorlesungsverzeichnissen, unter dem besonderen Titel : « Collectanea friburgensia. » (Kommissionsverlag der Universitätsbuchhandlung B. Veith, in Freiburg.)

Erste Reihe (in Quart-Format).

Fasc. I : REINHARDT, **Die Correspondenz von Alfonso und Girolamo Casati,** spanischen Gesandten in der schweizerischen Eidgenossenschaft, mit **Erzherzog Leopold V.** von Oesterreich (1620-1623). Ein Beitrag zur schweizerischen und allgemeinen Geschichte im Zeitalter des dreissigjährigen Krieges. Mit Einleitung und Anmerkungen (1894) . . . . 7 fr. 50

Fasc. II : GRIMME, **Der Strophenbau in den Gedichten Ephræms des Syrers,** mit einem Anhange : Über den Zusammenhang zwischen syrischer und byzantinischer Hymnenform (1893) . . . . 5 fr.

Fasc. III : MARCHOT, **Les Gloses de Cassel,** le plus ancien texte rétoroman (1895) . . . . 3 fr. 75

Fasc. IV : JOSTES, **Meister Eckhart und seine Jünger.** Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik (1895) . . . . 7 fr. 50

Fasc. V : GRIMME, **Grundzüge der hebræischen Akzent- und Vokallehre.** Mit einem Anhange : Ueber die Form des Namens Jahwæ (1896) . . . 10 fr.

Fasc. VI : MICHAUT, **Les Pensées de Pascal,** disposées suivant l'ordre du cahier autographe. Texte critique établi d'après le manuscrit original et les deux copies de la Bibliothèque Nationale, avec les variantes des principales éditions, précédé d'une introduction, d'un tableau chronologique et de notes bibliographiques (1896). *Couronné par l'Académie française. Prix Saintour.* 20 fr.

Fasc. VII : BÜCHI, **Freiburgs Bruch mit Oesterreich, sein Uebergang an Savoyen und Anschluss an die Eidgenossenschaft ;** nach den Quellen dargestellt. Mit XXVI urkundlichen Beilagen und einer Karte der Herrschaft Freiburg (1897) . . . . 10 fr.

Fasc. VIII : MANDONNET, **Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIme siècle.** Étude critique et documents inédits (1899) . . . . . . 15 fr.

Fasc. IX : SCHNÜRER, **Die Verfasser der sogenannten Fredegar-Chronik** (1900) . . . . 10 fr. —

Neue Folge (in Oktav-Format).

Fasc. I : GIRAUD, **Essai sur Taine, son œuvre et son influence** (1901). . . . . 10 fr. —

Fasc. II : ZAPLETAL, **Der Totemismus und die Religion Israels.** Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und zur Erklärung des Alten Testamentes (1901) . . . . 8 fr.

Demnächst wird erscheinen :

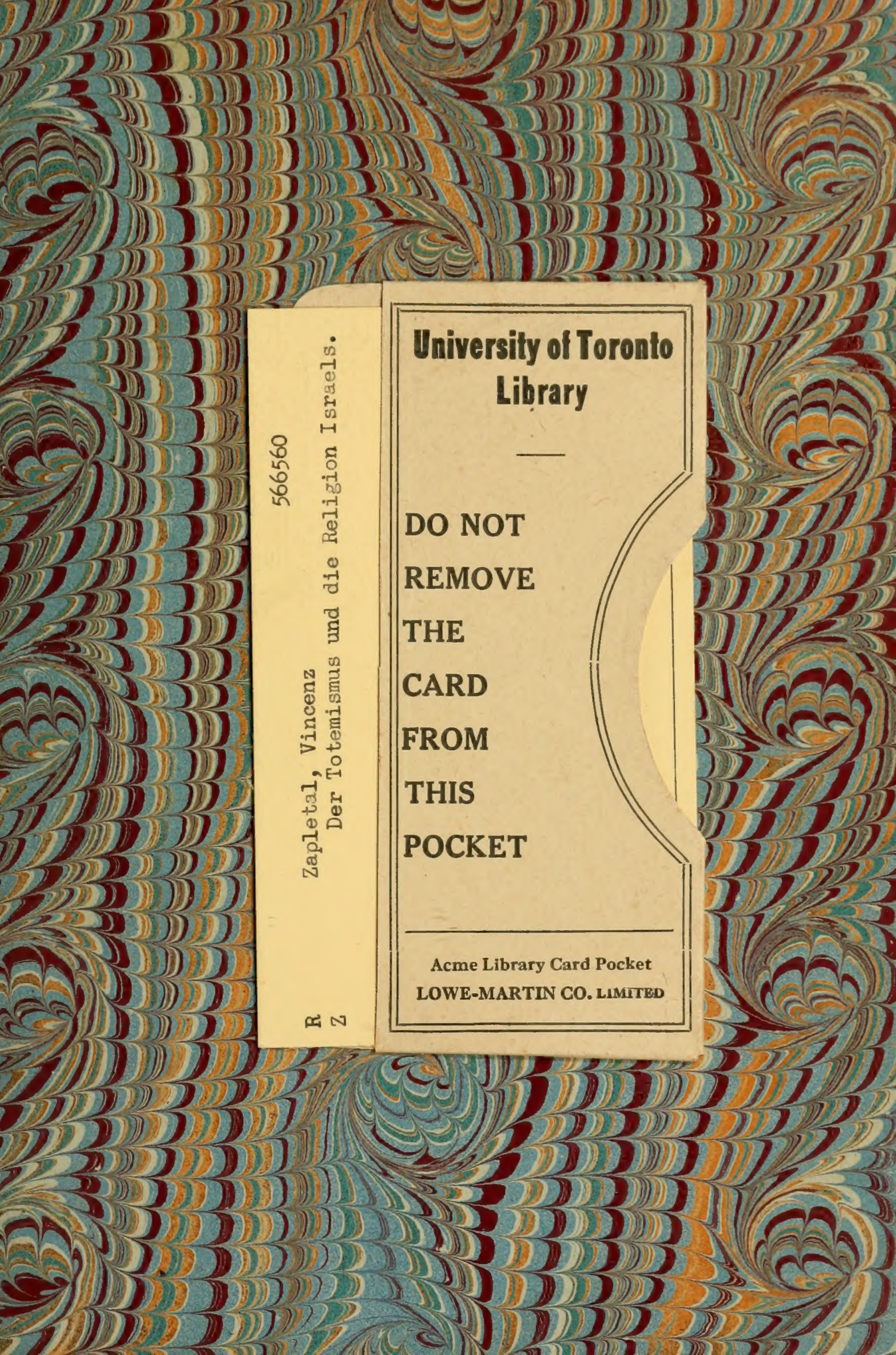
Fasc. III : GRIMME, **Psalmenprobleme.**

Collect.
Friburg.
Neue
Folge
Fasc. II

V. ZAPLETAL, Der Totemismus und die Religion Israels.

Freiburg
Veith
1901




University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED
566560
Zapletal, Vincenz
Der Totemismus und die Religion Israels.
R
Z

